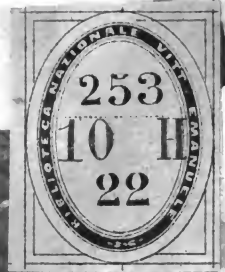


4





VII. O. ~~33~~

28.



1.8.

2.







L. B. 1810. 1811

**ABATE PIETRO TAMBURINI**

*Professore nell' I. R. Università di Pavia,  
Cavaliere dell' Ordine della Corona Ferrea,  
Membro dell' I. R. Istituto delle Scienze, &c.*







**INTRODUZIONE**  
**ALLO STUDIO**  
**DELLA**  
**FILOSOFIA MORALE**

**COL PROSPETTO**

*DI UN CORSO DELLA MEDESIMA, E DEI  
DIRITTI DELL'UOMO, E DELLE SOCIETÀ*

DELL'ABATE

**PIETRO TAMBURINI**  
**DI BRESCIA**

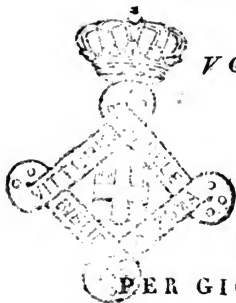
PROFESSORE NELL'I. R. UNIVERSITÀ DI PAVIA,  
CAVAL. DELL'ORDINE DELLA CORONA FERREA,  
MEM. DELL'I. R. ISTITUTO DELLE SCIENZE, ECC.

**VOLUME PRIMO**

**MILANO**

**PER GIOVANNI SILVESTRI**

M. DCCC. XXXIII.





# IL TIPOGRAFO

---



*Osservando un ordine cronologico, io avrei dovuto dare alla luce queste Lezioni del celebre Tamburini prima degli Elementi di Filosofia del chiarissimo Galluppi, da me ora pubblicati in questa Biblioteca Scelta; ma mi furono di sprone a non attenermi a tal massima le reiterate istanze di non pochi che desideravano conoscere e possedere l'opera di quest'Autore vivente, non peranche universalmente diffusa, bensì molto apprezzata eziandio pei grandi encomj alla medesima tributati da ragguardevoli Giornali scientifici sì italiani come stranieri.*

*Compiuto così il serto dei più distinti scrittori di Filosofia Morale, vale a dire, dei Genovesi, dei Soave, dei Tamburini e dei Galluppi, per non parlare dei Verri e dei Talia, spero che questa Biblioteca appagar potrà l'animo e i diversi gusti dei miei signori Associati; imperocchè, quantunque siffatte produzioni filosofiche abbiano dell'elementare, esse nullostante abbastanza si estendono per farci comprendere i più astrusi punti della scienza metafisica, e per additarci quelle cose che nel corso dell'umana vita vagliono a condurci sul sentiero della virtù.*



C E N N I  
SU LA VITA E SU LE OPERE  
DELL'AUTORE  
TOLTE DAL RICOGLITORE

FASCIC. DI APRILE, 1827.

**T**UTTI gli amici della Religione e delle Scienze udranno con vivo rammarico la notizia della morte dell'abate *Pietro Tamburini*, professore emerito e direttore della facoltà politico-legale nell'Università di Pavia, cavaliere dell'Ordine della Corona di ferro, e membro dell'I. R. Istituto di scienze, lettere ed arti. La morte dell'uomo sapiente e virtuoso è un dolore amarissimo per chi considera quanto debba pensare l'umana società a riempiere il vòto che quegli morendo vi lascia.

L'abate *Pietro Tamburini* nacque in Brescia ai primi dell'anno 1737. Avviatosi sulla carriera ecclesiastica, ebbe la fortuna d'avere dotti ed amorevoli maestri che lo giovarono di benevoli consigli,

## VIII

e lo confortarono ad applicare con amore allo studio delle scienze teologiche. Una mente aperta, un cuore ingenuo e generoso, un grande amore per lo studio, una sincera pietà furono le belle disposizioni che lo accompagnarono agli ordini sacri, e che resero poscia così ricca di buone azioni tutta la di lui vita. In breve pe' distinti suoi meriti venne in molto favore presso il Vescovo di Brescia, che lo volle professore di filosofia, indi di teologia nel suo Seminario. Ivi egli si dedicò esclusivamente allo studio delle scienze sacre; sicchè, raccolto un ampio capitale di dottrine, potè presto uscire al pubblico con alcune opere di argomento teologico, che lo fecero salire in molta fama e lo portarono alla notizia di papa Clemente XIV. Stava allora questo illustre pontefice raccogliendo da tutte parti uomini di chiara dottrina, ch'ei chiamava a Roma ad occupare le cattedre lasciate vote dagli espulsi Gesuiti. Accortosi del merito dell'abate *Tamburini*, ve lo invitò a professore di sacri dogmi nel Collegio Irlandese, nel quale onorevole ufficio rimase questi, per lo spazio di sei anni, circondato dal pubblico favore ed onorato da illustri amicizie. Venne in seguito dall'augustissima imperatrice Maria Teresa chiamato all'Università di Pavia, dove per molti anni insegnò varie parti delle scienze divine, poi la filosofia morale, da ultimo il diritto naturale. In Pavia furono da lui pubblicate quasi tutte le sue opere teologiche e filosofiche. Alcune di queste opere passeranno senza dubbio ai posteri, e conserveranno al loro Autore una giusta celebrità.

I pregi che distinguono le opere del professor *Tamburini*, delle quali alcune egli scrisse in lingua latina, sono specialmente un'erudizione sobria ed opportuna, una cognizione piena e sicura dell'argomento trattato, una sottile logica nello svelare il difetto d'un erroneo ragionamento, ed una costante chiarezza di esposizione. Fra le opere filosofiche del professor *Tamburini* meritano distinta menzione le sue *Lezioni di filosofia morale e di diritto naturale*, dettate in uno stile facile e quasi popolare, in cui si trovano de' tratti pieni di saggezza e una teorica completa de' doveri e de' diritti dell'uomo, alieno da tutti gli eccessi dei vari sistemi, che può consultarsi con piacere anche oggidì dopo i tanti progressi fatti in questi ultimi anni dalle scienze politiche e morali. L'ultima opera pubblicata dal professor *Tamburini* è un *Saggio di Poesie* da lui composte oltre l'ottantesimo anno, che possono riguardarsi come l'ingenua espressione di un'anima aurea, tutta piena di gioconde e di benevoli affezioni.

Porgerebbe materia di lungo discorso il voler tutte notare le eccellenti doti ond'era fregiato il professor *Tamburini*. Un cuore sempre disposto all'indulgenza, una soave amabilità nelle maniere, un giudizio posato, un conversare piacevole ed estraneo ad ogni malignità, una probità delicata nelle relazioni sociali, gli conciliavano il rispetto universale. Egli era d'animo vigoroso e costante, mansueto, caritatevole, tollerante, educato alla sublime scuola dell'evangelica filantropia. Amante di ogni buona e bella istituzione non si mostrava avverso alle utili novità, che anzi

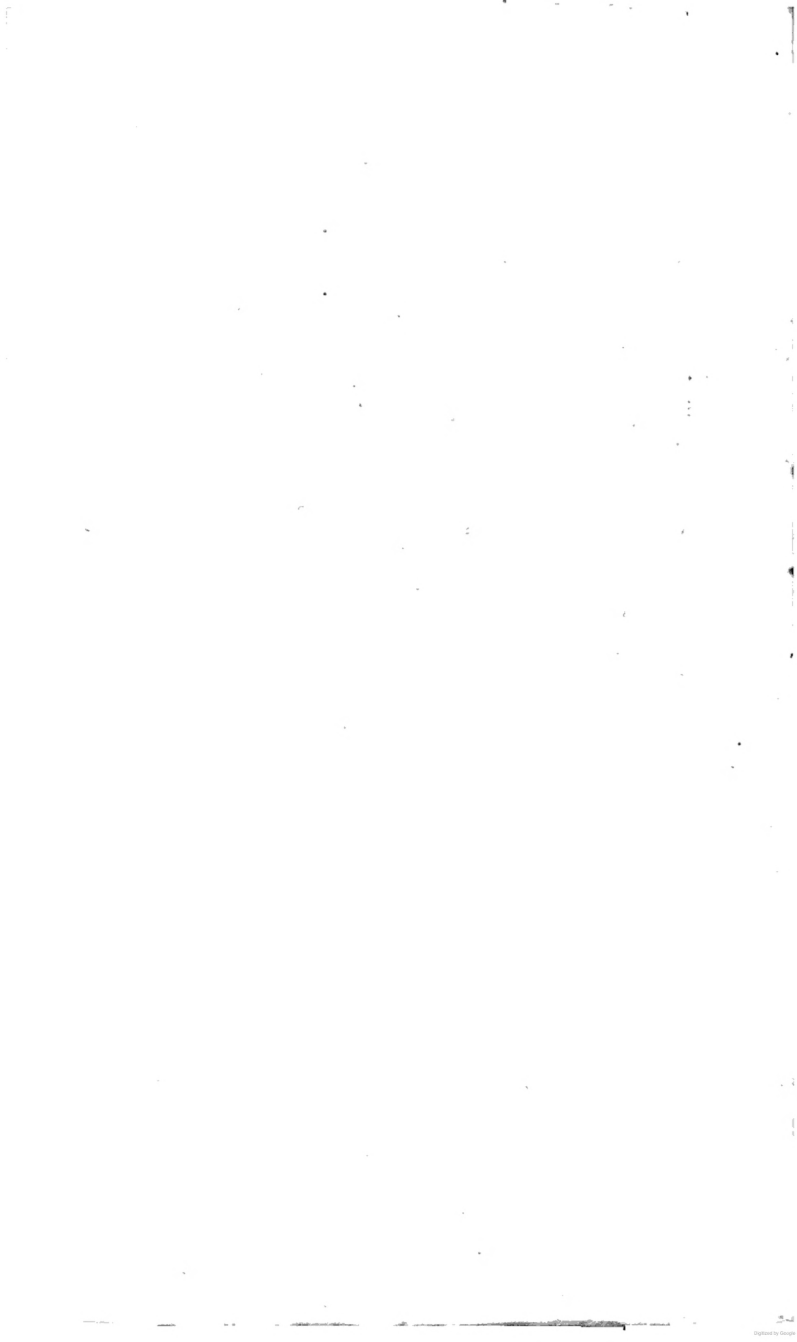
X

si adoperava a promoverle con ogni studio nell'intento di giovare al miglioramento de' suoi concittadini. Devoto al Sovrano, da cui ebbe distinte attestazioni di stima e di favore, devoto alla patria, che ne' giorni de' politici sconvolgimenti soccorse co' suoi prudenti consigli, egli non era cercatore di gloria, nè d'onori: affaticavasi di meritare la pubblica estimazione; e il testimonio favorevole della sua coscienza con azioni utili e virtuose, ma non mai corse dietro all'aura di verun potere. Affabile a tutti, sincero, tenero della giustizia e dell'ordine, egli non concedeva alla dignità se non quanto era necessario a conciliare il rispetto senza allontanare la confidenza. I giovani specialmente, coi quali anche in questi ultimi anni lo metteva in frequente comunicazione l'indole della sua carica di direttore della facoltà politico-legale dell'Università di Pavia, erano rapiti dalla dolcezza del suo aspetto, e da quella cortese benignità con che sapeva sempre temperare il comando con qualche mite insinuazione. Nessuna poi gli mancava di quelle piccole virtù tanto utili, il cui esercizio può unicamente rendere di continuo piacevole il convivere sociale e domestico. E questo ultimo bene egli il potè godere largamente anche per i virtuosi parenti di conforme cuore, e per i moltissimi amici chiari per ingegno e per virtù, di cui ebbe sempre a' fianchi un eletto drappello.

In questi ultimi anni l'abate *Tamburini* viveva una vita solitaria e consacrata tutta agli studi ed alla pietà: sino agli stremi istanti lo ressero quasi del tutto vigorose le forze della mente; e sempre ilare, sempre

tranquillo, egli rendeva una viva immagine dell'uomo giusto rallegtrato dalla pace e dalla gioia del Signore. Sull'incominciare del corrente anno (1827) egli fu preso da leggiera malattia, che a poco a poco s'andò aggravando, finchè lo portò a caso di grave pericolo. Fino agli ultimi momenti serbò lo spirito pieno di alti e religiosi sensi, ricevette con ilarità i conforti tutti che gli porse la religione; e con umile fiducia in Dio, con voci di speranza e d'amore uscì di vita il 14 marzo, 1827.

Le benedizioni de' buoni, il rispetto e l'amore di tutti gl'Italiani accompagnino sempre il nome del venerabile ed illustre *Pietro Tamburini!*



# LETTERA DEDICATORIA

DELL'AUTORE \*

*Questo leggiero abbozzo, queste poche linee da me segnate nel primo torbido della grande rivoluzione delle cose politiche, e delle umane opinioni, per piano e norma delle mie pubbliche Lezioni di Filosofia Morale, di diritto Naturale e Pubblico, che, sebbene informi e bambine, coraggiose, e quasi ardite comparvero innanzi al Governo che allora reggea questa felice e fertile parte d'Italia, e n'ebbero graziosa accoglienza e favore, ora, tornata la calma, e restituito il sereno, sebbene ritoccate e rifuse, pure paurose e timide a Voi si presentano, signor VICE-PRESIDENTE, onore e gloria del bel paese,*

*Che Appennin parte, e il mar circonda, e l'Alpe,  
amore e delizia della Repubblica Italiana, e fermo presidio della giustizia, della virtù dell'arti, delle lettere, e della felicità de' popoli alla cura Vostra commessi. Non è già che per esser conscie a sè stesse della natia*

---

\* Questa dedica fu premessa all'edizione di Pavia, 1803, e diretta all'inallora Vice-Presidente della Repubblica Italiana.

loro rozzezza, e semplicità paventino la dovizia de' vostri lumi in ogni linea di sapere, ed al confronto di questa si arrossiscano della loro mendicizia. Sanno anch'esse, che, portando la impronta del vero, sebben rudi ed incolte non possono non esser care ad un'anima bella, qual è la Vostra, sensibile alle più delicate impressioni della Verità, che tanto più alletta e piace quanto più, lontana da pellegrino forme, si presenta semplice e nuda. Ma temon esse di non avere a' di nostri quel favorevole incontro presso il pubblico ch'ebbero nel torbido della passata stagione tempestosa, e che non siano giudicate un dono men degno di Voi. Nel bujo di folta notte, anche languida e debil luce, che additi il cammino, suol esser cara al viaggiatore, che compreso dalla densa caligine sta ogni momento in pericolo di smarrirsi per via; ma quella nulla si pregia, seppure non si disprezza, all'apparire del sole sull'orizzonte, che largamente diffonda sulla terra i suoi raggi, e rischiari all'intorno i monti e le valli.

Nelle violente convulsioni del tempo; nella più viva fermentazion degli spiriti umani; in un nembo di libri, per la massima parte pieni d'ipotesi ardite, di temerarie asserzioni, di ridicoli piani, di grossolani errori, e di sfrenata licenza pregiar si potea dalle anime ben fatte una raccolta di semi d'istruzione morale, o sia una serie ordinata d'idee appoggiate ai principj immutabili della natura. Ma cessata la burrasca, e succeduto al passeggero delirio dello spirito umano, prodotto per straniere combinazioni un nuovo elaterio, che dai traviamenti, e dalle follie con lo stesso vigor lo respinge alla saviezza, ed alla onestà de' principj, mentre il savio nostro Governo, animato dal vostro zelo, e diretto dai vostri lumi indirizza le sue provvide cure a promuovere le



belle arti, e le utili scienze, la coltura dello spirito, e del cuore de' popoli, a diffondere la probità de' costumi, e l'amore della virtù, mentre qui raccolto sotto i Vostri faustissimi auspicj il fior degli Italici ingegni nobil gara si accende, da Voi eccitata e protetta col favore e coi premj per accrescere la massa dei lumi in ogni genere di disciplina con utili produzioni, che di giorno in giorno escono alla luce, e per assicurare, ed estendere coi più savj e ragionati metodi del pubblico insegnamento ne' Ginnasj, ne' Licei, nelle Università della Repubblica la perfezione delle scienze e delle arti; in una stagion sì felice, e piena di tanta luce, qual coraggio aver possono queste meschinelle mie produzioni, nate nel bujo, nello strepito delle armi, e nella più irrequieta e tenebrosa vertigine degli umani intelletti? Ma pur esse confidano di essere ben accolte da Voi, ed appunto per iscusar del loro ardimiento vi segnano l'epoca del loro natali, e per difesa vi additano l'importanza delle verità che esse insegnano, e finalmente a dito vi mostrano le loro sorelle, che già si preparano a seguirle, ed in breve si presenteranno a Voi, se non abbellite con forme straniere, e di lusso, almeno adorne con qualche maggiore decenza.

Voi degnatele di una benigna accoglienza, e vivete felice all'onor delle lettere, all'amore dei buoni, alla prosperità della Repubblica Italiana.



# INTRODUZIONE

## ALLO STUDIO

### DELLA

# FILOSOFIA MORALE

---

### LEZIONE PRIMA

#### PROEMIO

**S** il riaprimiento di questa illustre Università, in mezzo allo strepito delle armi, vi presenta da una parte, cittadini uditori, un giusto elogio del genio magnanimo della nazione francese, che sa unire la quiete di Minerva con le turbolenze di Marte, con l'amor delle vittorie quello delle scienze e delle arti, e con le conquiste delle province, la coltura dello spirito e del cuore de' popoli e la stima dei letterati; m'immagino dall'altra ch'esser vi debba di qualche maraviglia e sorpresa, che dall'ozio mio pacifico, dov'io da due anni dolcemente mi stava, ora venga richiamato al pubblico magistero su questa cattedra, e repentinamente da teologo sia divenuto

*Tamburini, Vol. I.*

filosofo morale, giuspubblicista, politico. Parea veramente che le mie letterarie fatiche impiegate per lo spazio di trentasette e più anni in varj rami e in varj modi di pubblica istruzione a pro della chiesa e dello stato, e le varie battaglie da me sostenute per abbattere i pregiudizj e gli errori contrarj non meno alla Religione che alla quiete dei popoli, finalmente, deposte le armi, se non mi dessero il diritto, almenò mi lasciassero senza rimorso godere di quel riposo, che contro il mio volere gli stessi miei avversarj, per ridurmi al silenzio, mi aveano procacciato; riposo assai caro ed opportuno alla mia non troppo ferma salute ed all'età mia avanzata, che oramai rimira poco lontano il mal veduto sessagesimo anno.

Aggiungete la nuova fatica che io debbo intraprendere per sostenere la cattedra che mi viene affidata. Io non la dirò a me forestiera; giacchè io ebbi sempre un trasporto ed una inclinazion naturale allo studio dell'uomo, e dall'altra parte l'affinità ed i rapporti essenziali che hanno con questa scienza le varie materie che io ebbi a trattare, mi posero al giorno della medesima; ed alcune combinazioni, in cui mi trovai sotto vari governi, mi obbligarono a fare di essa uno studio per altrui istruzione, a darne al pubblico qualche saggio, e mi costrinsero alla lettura de' più celebri ed accreditati giuspubblicisti e politici. Con tutto ciò ella è una impresa che esige la più seria attenzione lo sviluppare il sistema ed il piano intiero di quei

principj che formano la base della privata e della pubblica felicità; il condurre quasi per mano la gioventù studiosa alla cognizione di quelle verità fondamentali che sono le più necessarie al ben essere dell'uomo e della società; il metter sotto gli occhi la catena, la serie, i rapporti delle medesime, e ridurle sotto un punto di vista per farne meglio sentire la importanza ed il gusto, e per quindi formare uomini probi e buoni cittadini alla patria.

Molto più poi è impegnata l'attenzion mia, dovendovi parlare di materie sì delicate e difficili nella presente stagione, in cui non so quale fermentazione degli intelletti degli uomini ha introdotto un caos di nozioni indeterminate e confuse, un gergo perpetuo di vocaboli indefiniti, una varietà di sistemi contraddittorj, che rende pericoloso quasi ogni passo, quando pur non si usi una estrema circospezione per definire ogni cosa, per togliere l'ambiguità dei vocaboli e per fissare il giusto significato delle nozioni, e conforme al lume di quelle verità eterne, immutabili, ch'esser debbono la norma de' nostri giudizj e ragionamenti. Per la qual cosa io m'induco a scusare la sorpresa di alcuni nel vedermi accettare una cattedra quanto interessante pel pubblico bene, altrettanto scabrosa e difficile. Io stesso esitai per più giorni in deliberare se dovessi sottoporre gli omeri miei a sì gravosa soma. Ma finalmente la mia costante maniera di pensare vinse ogni dubbio, e l'onorifico invito che

io n'ebbi, l'amor del pubblico bene, il dovere verso lo stato mi fecero accettar di buon animo questa provincia.

Io ho sempre avuto presente allo spirito, che noi siamo membri della società e della comunità del genere umano; che noi siamo istromenti nelle mani della Provvidenza per il bene delle sue creature; che se noi siamo membri viziosi od inutili nella società, o istromenti renitenti nelle mani di Dio, noi facciamo ogni sforzo per contraffare la nostra natura, per abbandonare il nostro posto e per perderci. *Io sono nel posto dove Iddio mi ha collocato*, solea dire Epitteto. Con questo pensiero ogni situazione diviene aggradita. Senza questo pensiero niuna può soddisfarci. Questo rende tutti i posti aggradevoli ad una creatura ragionevole, che forma le sue delizie, non del suo particolare interesse, ma del grande oggetto della felicità generale che dee occupare ogni anima ben fatta, ogni buon cittadino.

Su questi riflessi io mi sono sempre studiato di regolare le mie determinazioni. Più volte mi vidi esposto a pericolosi cimenti ne' varj impieghi che mi vennero in vari tempi e in vari luoghi affidati. Parve che la Provvidenza volesse servirsi di questo debole e meschino istromento per le più critiche e difficili circostanze de' tempi. Quando bollivano le più calde dispute intorno ai diritti dell'Onnipotente sul cuor dell'uomo, mi fu nella mia patria addossata una cattedra per sostenerli contro l'orgoglio dei

superbi teologi che contrastavano a Dio il suo sovrano potere sulle menti degli uomini. Vidi il pericolo che mi sovrastava dall'odio teologico di una potente fazione; ma dissi: *Io sono nel posto dove Iddio m'ha collocato*; e mi sforzai di adempiere al dover mio con la voce e cogli scritti, che poi furono la prima occasione che mi concitò l'ire implacabili de' potenti nemici. Venne in seguito il tempo che Iddio avea fissato ne' suoi eterni decreti per abbattere un'Ibra che avea da più secoli turbato la chiesa e lo stato; e Clemente XIV, gran papa insieme e filosofo, m'invitò a Roma per rimpiazzare que' posti di pubblica istruzione che abbandonare doveano i miei avversarj. Vi andai e vi dimorai per sei anni, oggetto dell'ire e delle maldicenze di un formidabil partito; ma tutto vinsi col dire: *Io sono nel posto dove Iddio mi ha collocato*. Faceano gli ultimi sforzi le reliquie disperse sulla faccia della terra per mantenere il veleno delle perniciose dottrine di una lassa morale, corruttrici del buon costume, e per denigrare la fama degli intrepidi sostenitori della purità dell'etica cristiana. Io fui in quei tempi chiamato alla cattedra della morale evangelica su questa Università, e mi studiai col pubblico insegnamento e con le opere mie di difendere la purità del Vangelo contro gli sforzi degli empj e de' rilassati teologi. Un nembo di libelli infamatorj, d'invettive, di maldicenze si levò ben presto per atterrirmi. Ma tutto sorpassai col ripetere: *Io sono nel posto dove Iddio mi ha collo-*

*cato*. Non andò guari che le riforme de' principi cristiani, mossi dal sentimento de' gravissimi mali della chiesa di Dio, eccitarono le più servide controversie sul diritto de' principi nelle materie sacre. La gelosia degli ecclesiastici, l'ambizione ed il dispotismo delle curie, e massimamente della Curia Romana, fecero risuonare l'Europa di siffatte questioni. In queste circostanze sì critiche mi fu cangiata la cattedra, e si volle che io imprendessi a trattare dei diritti della civil potestà nelle cose ecclesiastiche, dei confini del sacerdozio e dell'impero, ad abbattere le orgogliose pretese di una gran parte del clero che intorbidava le mire dei principi, a somministrare la vera idea della chiesa e del governo spirituale di Gesù Cristo. Questa impresa, che mi obbligava a ferire nel più vivo l'interesse e l'ambizione degli uomini, mi dovea suscitare le più feroci persecuzioni, di cui dovea naturalmente col tempo rimanere la vittima. Mi assalì in fatti un turbine di libelli maledici, d'imprecazioni, di obbrobrij, di satire. I fulmini della Curia Romana, irritata per vedere intaccati i suoi sognati diritti che avea divinizzati da più secoli nella mente degli uomini, piombarono sulla massima parte delle opere mie, per consecrare, dirò così, e quasi divinizzare contro me stesso l'odio del pubblico. Mi commosse altamente il cieco furore dei nemici che mi pareva di non meritare. Ma tutto sorpassai col pensiero: *Io sono nel posto dove Iddio mi ha collocato.*



Ora finalmente cangiata scena, e dalle controversie religiose richiamato lo spirito umano all'etica filosofica, allo sviluppo dei diritti dell'uomo, della origine della civil società, del pubblico potere, dei diritti delle nazioni, ai principj politici dei governi, e riscaldati gli animi, come suole avvenire in siffatte dispute, altri esagerando le cose, altri depprimendole oltre i giusti confini del vero, io sono chiamato alla cattedra di filosofia morale e di giurisprudenza naturale e pubblico. Veggo il cammino pericoloso e difficile, pieno di lacci e d'inciampi; e veggo essere cosa molto difficile, e dirò anzi impossibile, che io nello sviluppo di siffatte materie o non irriti la sfrenata licenza di alcuni o non contrasti coll'opinare servile degli altri. Pure l'amore del pubblico bene e l'obbligo di servire al vantaggio della vostra inclita nazione, alla quale mi legano i più vivi sentimenti di affetto, di stima, di gratitudine, m'inspirano tutto il coraggio, e presentandomi nei miei doveri la voce e l'ordine della Provvidenza che dee prevalere ad ogni altro riflesso, mi fanno replicar tra me stesso: *Eccomi al posto dove Iddio mi ha collocato.*

E in questo posto, cittadini uditori, per quanto lo permetteranno i miei lumi e le mie forze, mi studierò di soddisfare al dover mio ed alla vostra aspettazione con quella schiettezza e libertà di animo che caratterizza l'onest'uomo, e con la quale io sono stato sempre avvezzo a spiegare i miei sentimenti in tutti i tempi di pubblica istruzione che

mi sono stati affidati. La verità è troppo bella per non essere violata nè tampoco oscurata. Ella è troppo amabile, e merita il sacrificio degli umani riguardi e delle umane passioni. L'anima nostra è fatta per lei, e tutto si dee sacrificare per lei. Possiamo errare nelle nostre opinioni. La storia degli errori degli uomini ci fa tremare sulla debolezza del nostro intelletto. Ma l'errare è un'appendice dell'umana natura; il deviare dal vero è il massimo infortunio di un'anima ragionevole. Ma il parlare contro la verità che si sente è il carattere dell'ipocrita e dell'uomo cattivo; è la situazione infelice di un'anima, per così dire, sfibrata, che ha perduto il senso delle soavi e delicate impressioni del vero. Io avrò forse sbagliato nelle mie opinioni. Ma, grazie a Dio, non ho un lieve rimorso di aver mai scritto o insegnato cosa contro i miei lumi e contro l'intimo mio sentimento. Iddio perdoni a coloro che per mala voglia di mordermi mi hanno accusato di aver servito nelle Opere mie allo spirito di adulazione. Le più splendide fortune, che avrei facilmente potuto procacciarmi in varie occasioni a spese della verità, non mi hanno fatto deviare giammai da quella felice disposizione di animo, di cui sono a Dio debitore, ed a lui responsabile. Ho amato meglio per amore della verità di avere in appannaggio gli obbrobri, le maldicenze, le infamie, le satire, la povertà.

Non vogliate, cittadini uditori, accusarmi di vanità o di jattanza. Parlo di me medesimo per assi-

curarvi, che nella nuova carriera che intraprendo, seguirò il mio costante costume di dirvi candidamente la verità; e parlo inoltre in tal modo per dissipare un sospetto che hanno alcuni di me concepito dall'aver io accettata la cattedra offertami, quasi che adattandomi ai tempi io abbia rinunciato, o sia per rinuozicare alle verità finora insegnate, anzi alla religione stessa da me professata; sospetto quanto ingiurioso al mio carattere, altrettanto irragionevole, stravagante e ridicolo. La verità è di tutti i tempi ed il diritto naturale è anteriore a tutti i sistemi e a tutte le opinioni degli uomini. Esso ha le basi immutabili nei rapporti essenziali dell'uomo e nel sistema del genere umano; rapporti e sistemi nati coll'uomo e fondati nell'ordine invariabile della natura, assai più antico degli Assirj, dei Persi, dei Romani, dei Germani, dei Galli. Tutte le verità del diritto naturale hanno una base immutabile, e sono sempre invariabili. Si può fare di esse un'applicazione più o meno estesa alle varie combinazioni, che, secondo i tempi, possono nascere. Si può volgere l'attenzione degli uomini allo sviluppo più di alcuni che di altri principj secondo le circostanze de' tempi e de' luoghi. Per esempio, a' dì nostri, si occupa principalmente lo spirito umano nello sviluppo de' principj naturali sui diritti originari dell'uomo, sulla origine e sull'indole della società e del pubblico potere, sulla natura de' vari governi ed altri siffatti oggetti. Le combinazioni avvenute hanno determinato lo studio degli uomini in modo particolare a questa

parte. Ma nuova sarà la effervescenza degli umani ingegni nell'attenzione a questi argomenti; non già nuova la base di questi diritti immutabili ed inseparabili dalla umana natura, nati con essa e da essa come appendici essenziali della sua nativa costituzione. La libertà, per esempio, e l'uguaglianza degli uomini sono diritti tanto antichi quanto la umana specie, diritti riconosciuti da tutti i giuristi antichi e moderni, trascurati o vilipesi più o meno nella barbarie dei tempi e nell'infortunio delle combinazioni, ma sempre inerenti alla specie degli uomini. Trattò di essi Platone tra gli altri; e fu ripreso Aristotile dai filosofi a lui posteriori per le sue men giuste idee sulla uguaglianza degli uomini.

Essa è dunque una stravaganza, oppure un effetto di una crassa ignoranza di siffatte materie il considerar questa cattedra come una novità, alla quale io mi sia abbandonato con una specie di apostasia per secondare l'aura dei tempi. Queste verità, che mi sono state affidate, sono sacre nel codice della natura, e sono il fondamento non solo della umana felicità, ma della religione stessa, ch'è il più fermo sostegno della civil società e di ogni governo. Onde, ben lontano dall'abbandonare quella religione che ho sempre riguardato come la più bella, la più amabile, la più consolante filosofia, discesa dal cielo per guida e conforto dei miseri mortali, e che io ho sempre amata di cuore, e se amata non l'avessi, non avrei tanto sofferto per vederla pur

depurata da que' pregiudizi ed abusi degli uomini, che la deturpano e la rendono spregevole agli occhi de' mondani filosofi; lontano, dissi, dall'abbandonarla, principalmente in una età, che, posta sul pendio, precipita al suo fine, più bisognosa perciò di questo appoggio celeste che la sostenga e la indirizzi al suo termine, intendo anzi a lei di servire con lo stabilire e difendere le verità fondamentali che le servono di base, principalmente ai dì nostri, in cui con una specie quasi di congiura di cervelli stemperati e corrotti si tenta di svellerla con abbatterne i fondamenti. Dunque anche fuori di quelle sacre soglie da me per molti anni con piacer frequentate, e ristretto dentro i confini dell'etica filosofica e del gius naturale e pubblico io spero di prestare alla Religione il più importante servizio, giacchè, al dir di Bacone, grande ristoratore della filosofia, tutte le verità naturali conducono, chi ben ragiona alla Religione, giacchè al parere de' più grandi filosofi antichi e moderni nel preparare e formare l'uom virtuoso, e l'ottimo cittadino si prepara e si forma l'uom religioso.

Per la Religion poi, che si dee mai temere sotto le leggi di un moderato e savio governo, all'ombra del quale respira sicura la Religione e la libertà del pensare? Sotto un governo, che se da una parte non vuole che alcun si perseguiti per motivo di opinioni religiose, a norma dei principj che detta una prudente politica tolleranza, vieta pur anco dall'altra severamente, che alcun si molesti nella

professione della sua religione, e promette difesa e sostegno contro qualunque aggressore? « Le persone, le proprietà, gli usi, le opinioni religiose saranno rispettate. Chiunque si farà lecita la più piccola violenza a questo riguardo, sarà punito con tutto il rigore delle leggi », dice in un proclama il commissario Garreau; e prima di lui l'avea detto in più di un proclama l'invitto general Bonaparte ed altri ministri della repubblica francese. Sarebbe dunque un peccato contro il buon senso di ragionare, anzi una manifesta ingiuria al governo il misurare l'indole sua e le sue intenzioni dalla sfrenatezza di alcuni, che con la loro dissoluta maniera di parlare e di scrivere ardiscono di vilipendere, di deridere e d'intaccare la Religione ed il pubblico culto. Egli è questo un abuso ch'essi fanno della tolleranza politica, anzi una violazione della stessa legge di tolleranza, la quale se lascia a ciascuno l'arbitrio di sentir come vuole, toglie quello di molestare chi sente diversamente, e di turbar chicchessia nel culto e nella maniera di pensare e di credere che si riguarda dalla legge come una proprietà inviolabile di ciascheduno. Sieno dunque lodi e grazie all'Altissimo, che sotto le leggi che ci governano, sotto una savia magistratura politica che ci dirige riposa tranquilla la Religione e la libertà di pensare.

Di questa libertà appunto io mi servirò nell'esporre i miei sentimenti in ogni ramo delle materie che sarò per trattare. Io sarò schietto; io



«sarò libero. Sollecito di trovare la verità, chiamerò a severo esame i miei raziocinj, pronto a riformarne le idee secondo i lumi che mi si presenteranno allo spirito. Non mi lascerò sedurre dall'entusiasmo della novità nè dall'amore delle opinioni anticipate. Il vero sarà l'unica mia guida. Mi sforzerò di porvi nella sua giusta veduta tutte le verità senza dissimularne alcuna. Tutte la verità hanno un eguale diritto al nostro omaggio. Vi parlerò dei diritti dell'uomo; ma dovrete sentirne anche i doveri. Vi dirò della origine; dell'indole e dei beni della civil società; ma vi esporrò insieme gli officj e le principali virtù che ne formano il sostegno, il vincolo, la perfezione. Aggradite che io tratti del sì decantato amor della patria; ma soffrirete che io vi somministri la giusta idea del patriottismo e gli essenziali caratteri per discernere il vero dal simulato e dal falso. Vi tratterò sull'argomento dei vari governi, della lor indole, del loro carattere, dei loro vantaggi; ma vi descriverò le virtù che ne formano la base e la sicurezza. In somma unirò la serie di tutte le verità necessarie per insegnarvi a divenir virtuosi ed utili cittadini.

Voi pertanto, giovani cittadini, germi preziosi di questo suol Lombardo, dolci speranze della Insubria, amore e delizia dei padri e della patria vostra, che pieni di un nobile ardore qui vi adunate per ascoltarvi, voi generosi Giovani, invito allo studio dell'Uomo. Questo è degno di voi, delle cure vostre, dei vostri sforzi mag. animi. Utili sono

e piacevoli tutte le scienze. L'anima nostra è fatta per la verità, ed ogni verità piace ed alletta. Ma che vi gioverebbe il peregrinar col pensiero per gli spazj celesti, il misurar le distanze e i movimenti degli astri, il calcolar le leggi della gravitazione de' corpi, o quelle della generazione degli insetti, o il penetrar nelle viscere della terra per esplorare la natura de' metalli e de' fossili, o scorrer per l'aere a considerar le meteore, quando voi vi giaceste nella vergognosa ignoranza di voi medesimi? Qual più degno oggetto dell'uomo, che l'uomo stesso? Quale scienza all'uomo più necessaria della scienza dell'uomo? *Conosci te stesso, e niente altro più del bisogno*, scrissero a lettere d'oro sulla porta del tempio di Delfo i Sapiienti della Grecia. La più difficil cosa del mondo, solea dire Talete, è di conoscere sè medesimi. Eppure questo importantissimo oggetto dell'uomo è quello che più fugge all'attenzione dell'uomo. Sembra che l'uomo tema di considerare sè stesso, e che si spaventi all'indagine del fondo della propria natura; onde per trattenersi fuori di sè ami di perdersi dietro agli oggetti esteriori che lo circondano. Voi senza trascurare le utili scienze delle cose esteriori rivolgete lo studio vostro principale a coltivare una scienza che vi porge la giusta idea di voi stessi, che v'insegna a regnare sulle vostre passioni per viver liberi veramente e felici; a coltivar la virtù, che è il vero vostro interesse, e senza la quale, dicea Talete, ogni altra cosa è inutile; che v'insegna a



conoscere i vostri simili ed i reciproci officj che formano il legame e le delizie della civil società; a congiungere insieme la vostra con la felicità generale, il vostro col pubblico bene, in una parola, ad esser utili a voi stessi ed alla comunità del genere umano, di cui siete membri e fratelli. Dal piano che io seguirò in quest'anno, del quale vi darò un saggio ne' seguenti giorni, conoscerete l'ampiezza, l'utilità, la importanza della scienza, cui vi accostate. Vedrete quant'essa sia degna de' vostri studi e de' vostri sudori per conseguire il verace vostro interesse, e per soddisfare alla pubblica aspettazione ed ai voti della vostra illustre nazione, che sperando di avere in voi degli uomini virtuosi, dei veri filosofi e degli ottimi cittadini, a voi già stende le mani, e con un presentimento di gioia già stringe ed abbraccia in voi il suo più fermo presidio, la sua felicità, la sua gloria.

## LEZIONE SECONDA.

*Di alcune ipotesi de' moderni filosofi intorno all'origine ed al progresso dei costumi degli uomini.*

**V**INVITAI nella mia prima Lezione, o Giovani cittadini, allo studio dell'uomo, come al più degno di voi, delle cure vostre, de' vostri sudori, come alla parte più bella e più interessante della filosofia, riguardando essa la umana felicità, la quale

è il fine degli esseri intelligenti ed il centro di tutte le loro operazioni. Ora egli è necessario che v'imprima nell'animo la giusta idea di questa scienza, cui vi accostate. È presto detto lo studio dell'uomo. Ma così facilmente non si comprende l'eccellenza, l'ampiezza, la profondità dello stesso. Eseguirò ciò brevemente, e prendendo le mosse più da lontano vi parlerò dell'origine e del progresso dei costumi degli uomini, e vi esporrò su questo punto alcune ipotesi de' moderni filosofi con le mie riflessioni. Entro veramente in un ginepraio, da cui non so come io sia per uscirne. Tanta è l'oscurità di questo argomento. Pure mi studierò di contenermi in maniera che con l'analisi degli altrui pensamenti e dei miei possiate trarne qualche profitto, ed io possa farmi strada all'analisi storica delle varie morali dei popoli e delle diverse etiche filosofiche, la di cui notizia servirà a farvi vie più conoscere l'indole ed il carattere dello studio che intraprendete.

Tutte le storie delle nazioni del mondo ci presentano un uomo ed una donna come autori della specie umana. Non la storia di Mosè, ma quella ancor di Confucio, gran filosofo della Cina, per tacere di tant'altre, ci attestano una tal verità. Di fatto, l'ordine presente ed il filo della umana generazione ci conduce a simile origine, nè ci permette di pensare altrimenti, se non pretendiamo che gli uomini sieno nati come funghi dalla terra o dalla semenza a guisa de' vegetabili, come desiderò quell'antico Poeta, che per non so quale av-

versione alle donne avrebbe voluto che Giove facesse nascere la schiatta degli uomini a gulsu delle erbe e dei fiori.

Mosè, il più antico storico del mondo, almen di coloro, de' quali sia pervenuta a noi la memoria, nel descriverci la creazione dell'uomo ce lo presenta istruito dal suo Creatore di quelle verità fondamentali che esser dovevano la base dell'educazione morale degli uomini, e che da lui tramandate ai posterì per via della tradizione hanno servito di regola della condotta morale alle future generazioni in mezzo alle vicende della umana specie, che, secondo l'infortunio dei tempi, le hanno alterate, mascherate, corrotte, ma che le hanno sempre lasciate travedere anche nel buio degli errori e della corruzione del genere umano. Il dotto Huezio si è presa la briga, scorrendo la storia delle varie nazioni, la mitologia e la morale delle medesime, di provare una tal verità. Ma egli si è lasciato trasportare un po' troppo dall'impegno di trovar da per tutto il suo Mosè, ed è riuscito bensì ad acquistar fama d'erudizione grandissima, ma non è salito a quella di esser sempre un esatto ragionatore.

Ma i moderni filosofi hanno ragionato altrimenti sull'infanzia del mondo. Essi non hanno voluto supporre un uomo istruito dalla natura ad essere il capo del genere umano. Essi riguardano il primo Uomo quasi nato al mondo per accidente e come un animale, ragionevole sì per la sua capacità na-

turale, ma rozzo, informe; torbido, obeso, che contento di que' pochi cibi, che intorno a lui faceva crescere la provida natura, non sapesse nè pensar nè riflettere sopra sè stesso nè sopra gli oggetti esteriori, e che solamente col lungo giro degli anni urtando per caso gli oggetti esteriori l'inerte macchina, ricevessero una scossa le sue cupidità, e quindi egli ne sentisse il solletico di soddisfarle; e dallo sviluppo di queste prendesse le mosse a giudicar degli oggetti, a ragionar sui medesimi, e così un poco alla volta alle tarde generazioni tramandare potesse qualche idea di bene e di male.

Varie vie intraprendono i filosofi nello spiegare lo sviluppo delle facoltà dell'anima umana, l'origine ed il progresso delle opinioni degli uomini sino alla perfezione delle scienze e delle arti. Ognuno fa le sue ipotesi, e ragionando con precisioni mentali conduce l'uomo, per quella gradazione che più gli piace, al punto della civil società. Lascio ora da parte le ipotesi dell'Hobbes e del Rousseau. Parlerò di queste a suo luogo. Voglio trascrivervi un saggio dell'opera postuma del recentissimo scrittore Condorcet, intitolata: *Abbozzo di una tavola storica dei progressi dello spirito umano*. Non sarà discaro a chi non l'ha letto il sentirlo, per aver un'idea della maniera del pensare su questo punto de' moderni filosofi.

Egli, accennate di volo le facoltà naturali dell'uomo, espone l'idea della sua impresa; dice di voler dare una tavola storica dei progressi dello

spirito umano, e distingue varie epoche, cioè la prima che ha preceduto lo stato di civilizzazione, cioè quella dell'uomo isolato o limitato ad una società necessaria per riprodursi, qual è la società naturale, e confessa che nessuna osservazione diretta ci può istruire di questo stato dell'uomo, e che non ci resta che l'esame delle facoltà intellettuali e morali, e la costituzione fisica dell'uomo che ci possa condurre a indovinare od a congetturare per quali gradi sia l'uomo pervenuto al primo grado di civilizzazione. Questo vòto che egli lascia è pienamente compiuto coll'analisi che ne ha fatto Jacopo Stellini, come vedremo.

Il Condorcet riguarda il primo stato di civilizzazione, dove si è trovata la società umana, quello di una società poco numerosa di uomini che avevano il loro vitto con la caccia e con la pesca, non conoscendo ancora altr'arte se non quella di fabbricar le lor frecce ed alcuni utensili di maneggio, e di costruire le loro capanne, aventi però una lingua per comunicarsi i bisogni reciproci, ed un piccolo numero d'idee morali per regole comuni della loro condotta, coabitanti in famiglie e conformandosi a certi usi generali riguardati da lor come leggi, ed una forma rozza ed incolta del governo.

In questo stato i progressi della specie umana dovevano essere lentissimi. Paga essa, e contenta dello stato in cui era, non potea progredire che per qualche straordinaria circostanza che vi potesse concorrere. La difficoltà di trovare la propria sus-

sistenza, l'alternativa di una fatica estrema e di un riposo assoluto non lasciavano all'uomo nè agio, nè tempo di pensare a nuove combinazioni, e di far nuove scoperte.

Ad ogni modo, egli dice, noi veggiamo succedere alla sussistenza, tratta dalla pesca e dalla caccia o dai frutti spontanei della terra, un'altra sussistenza cavata dagli animali, che l'uomo avea saputo addomesticare, conservare e moltiplicare presso di sè. In seguito non si contenta egli più dei frutti spontanei della natura; impara a fare di essi una provvista, a tenerli presso di sè, a seminarli o piantarli, e ridurli con la coltura a maturità.

Eccovi l'uomo da cacciatore divenuto pastore, e poi agricoltore. Nel primo stato le sue proprietà si restringevano a quelle degli animali uccisi da lui, delle sue frecce, degli ami suoi pescherecci ed altre piccole cose; nel secondo si estese la proprietà a quella del suo gregge, e nel terzo a quella porzion di terreno, che prima incolto, era da lui coltivato. Queste varie maniere di sussistenza diedero agl'individui un superfluo suscettibile di essere conservato. Questo superfluo non era di tutte le cose che poteano abbisognare, e se lo fosse stato, esso partoriva dei nuovi bisogni; ma dovea essere per lo più un superfluo di una cosa sola, intanto che si provava il difetto di un'altra. Da qui nacque l'idea dei cambj, che complicò assai e moltiplicò le relazioni degli uomini. S'introdusse l'uso di dare il superfluo di una cosa per averne un'altra. Potea

---



taluno con una maggior coltura di terra avanzarsi del grano e darlo in cambio per avere una pecora. Venne anche l'uso per alcuni di dare una parte del loro superfluo per un lavoro, per una fatica, da cui essi intanto si dispensavano.

Eccovi nata una classe d'uomini, il di cui tempo non era tutto assorbito dalle giornaliere corporali fatiche. Questi avendo qualche ozio poteano darsi alla meditazione o almeno ad una osservazione seguita; e siccome il desiderio dell'uomo si estende sempre al di là de' suoi puri bisogni, così potea l'uomo nelle ore di riposo volgere il pensiero a nuova industria. Eccovi adunque l'industria eccitata; eccovi ideata la perfezione delle arti già conosciute, ed eccovi l'aurora di arti novelle, e quindi accresciuti i mezzi di sussistenza e divenuti meno pericolosi e meno precari; eccovi l'agricoltura ampliata che sola potea mantenere un gran numero d'individui. Dunque la popolazione si accresce a misura dell'accrescimento delle sussistenze, e l'accrescimento della popolazione porta i progressi dell'agricoltura e delle arti. La popolazione accresciuta accresce la massa delle idee, e la comunicazione delle medesime si fa più pronta, più facile e più sicura in una unione di uomini divenuta più comoda, più socievole, più intima. Già spunta l'aurora delle scienze, e l'uomo si sente separato dalla specie degli altri animali, e non più ristretto com'essi alla sola perfezione del proprio individuo.

Essendosi poi più estese e più complicate le re-

lazioni tra gli uomini, questi hanno sentito la necessità di avere un mezzo di comunicare le loro idee anche agli assenti, di tramandare ai posteri la memoria d'un fatto con maggiore precisione di quel che si possa ottenere per via della tradizione di viva voce, e di assicurare in una maniera più ferma e costante la memoria dei patti, dei costumi e delle convenzioni degli uomini. Si sentì dunque il bisogno della scrittura, e si rivolse l'attenzione degli uomini a ricercarla, ed essa fu ritrovata. Sembra che da principio essa non fosse che una vera pittura, cui succedesse dipoi una pittura di convenzione, la quale non conservasse se non i tratti caratteristici degli oggetti. Si trovò in seguito la maniera di fare con una metafora analoga a quella che si usava nel parlare, che l'immagine di un oggetto fisico esprimesse delle idee morali. L'origine di questi segni, come quella delle parole, dovette durar lungamente; e così la scrittura divenne un'arte di attaccar un segno convenzionale a ciascuna idea di ciascuna parola, ed in seguito a ciascuna modificazione delle idee e delle parole. Così si ebbe una lingua scritta ed una lingua pronunziata, tra le quali si stabilì una reciproca corrispondenza.

Alcuni uomini di genio si alzarono, e penetrando nell'analisi della lingua osservarono che tutte le parole di una lingua non erano se non se combinazioni d'una quantità limitatissima delle prime articolazioni; e che un numero di queste, benchè assai



limitato, potea bastare a formar un numero quasi infinito di combinazioni diverse. Di qui si misero a designar con segni visibili non già le idee o le parole corrispondenti, ma i semplici elementi, onde sono le parole composte. Così nacque la scrittura alfabetica, per cui un piccol numero di segni basta per tutto scrivere, come un piccol numero di suoni basta per tutto dire. Allora la lingua scritta fu la stessa che la lingua pronunziata; e non si ebbe bisogno che di saper conoscere e formare quel poco numero di segni e caratteri per esprimer le idee. Ciò che per sempre assicurò i progressi dello spirito umano.

Giunto a questo punto il Condorcet osserva, che comincia la sua tavola ad appoggiarsi alla catena dei fatti che la storia ci ha tramandati; e che quindi non ha più bisogno nelle sue tracce storiche sui progressi delle scienze e delle arti di appoggiarsi alla filosofia, che somministri congetture o combinazioni ipotetiche; e quindi s'innoltra più coraggioso con le osservazioni dei fatti nelle varie epoche dei progressi della specie umana. Ricontra i progressi delle scienze nella Grecia sino al tempo della divisione delle scienze verso il secolo di Alessandro, poi quelli della loro divisione sino alla loro decadenza, e dalla decadenza dei lumi sino alla loro ristorazione verso il tempo delle Crociate. Poi passa all'epoca dell'invenzione della Stamperia, e da questa sino ai tempi, ne' quali la filosofia scosse il giogo dell'autorità, e finalmente da Cartesio sino

alla formazione della Repubblica Francese. Si slancia poi nell'epoca decima del futuro, e dalla storia delle passate combinazioni per i progressi dello spirito umano delinea in questa ultima tavola i progressi che sono riservati alle future generazioni e che si lusinga di poter assicurare sulla costanza delle leggi della natura. Io ne lascio a voi la lettura, giacchè ciò non appartiene al nostro istituto. Io mi contento d'avervi dato un'idea della sua maniera di pensare sui primi progressi dello spirito umano, giacchè ciò solo apparteneva al nostro scopo, e giacchè ho sentito da molti a far di quest'opera i più magnifici elogi che io non voglio per altro decidere sino a qual grado essa li meriti.

Per altro avendo il Condorcet lasciato un vòto nello stato dell'uomo isolato, che ha preceduto quello della prima civilizzazione, voglio supplire a questa mancanza col farvi una brevissima analisi della Dissertazione del professore Stellini sull'origine o sul progresso de' costumi degli uomini; dissertazione assai bella, che merita di esser letta, e sarebbe letta di più, se il latino, in cui è scritta, fosse, quanto è puro, altrettanto nitido e chiaro. Lasciata pertanto la descrizione, ch'egli ci fa sulle tracce degli antichi poeti della prima età dell'uomo, che fu chiamata *Età dell'Oro*, descrizione più poetica che filosofica, e ch'egli, pieno di gusto degli autori classici greci e latini, ha voluto introdurre per eleganza della sua eloquente orazione, si mette a riflettere che la beatitudine di quell'aurea età

dovea consistere più nella privazione degl' incomodi, che nella copia dei comodi e dei piaceri; che la felicità di quegli uomini consisteva nell'ozio e nella inerzia, e più nel torpore che nello sviluppo e nell'azione delle facoltà naturali dell'uomo.

Ma si scosse ben presto questa ignavia dal solletico delle passioni, e si rivolse l'uomo a cercare di soddisfarle. Immaginò il Pope, celebre inglese, che le passioni dell'uomo avessero origine dal mangiar ch'egli fece le carni degli animali. Egli pensò che questo cibo mettesse una effervescenza nel sistema fisico dell'uomo, onde poi nascesse in lui lo sviluppo delle sue cupidità. Lo Stellini fa una simile osservazione sugli stessi principj, ma d'altra specie; egli vuole che, cibandosi l'uomo di un parco cibo e durissimo, acquistasse nel corpo una fermezza ed una forma incredibile, per cui l'animo, non essendo civilizzato ancora dalla coltura delle arti e delle scienze, divenne inquieto ed indomito. Egli vuol che un tal cibo ispiri al corpo una robustissima sanità ed un aggregato di forze, per cui l'animo acquisti una forza non ordinaria ed un ardire singolare. Luciano a questa maniera di cibi ascrive la lunga vita de' nostri patriarchi e la robustezza dei popoli antichi.

L'uomo intanto, trovandosi fornito di queste forze, e pronto all'ira sentendosi ed alla ferocia, rivolse prima l'impeto suo naturale verso le fiere, sì per allontanare da sè un pericolo della sua vita, come per trarre da esse cibo e vestito: nè qui si con-

tenne la natia ferezza dell'uomo; ella si scagliò ancora sopra i suoi simili, se mai accadea che questi impedissero lo sfogo delle sue cupidità, che oramai erano divenute sfrenate. Quindi le risse nacquero, le discordie, i massacri; e coll'avvezzarsi a questi barbari costumi si giunse a contare tra le virtù degne di lode la forza, la prepotenza, l'audacia.

Intanto quegli altri, ch'erano più deboli di corpo e più miti di animo, per opporre un argine all'altrui prepotenza si studiarono di spiegare qualche nozione del giusto e dell'onesto, e così far sorgere dal fondo della natura ragionevole qualche sentimento di onore che fosse il principio dell'equità e della giustizia, e svegliasse fra gli uomini il pensiero dell'ingiusto e del retto, unico presidio all'altrui debolezza contro il furore e la prepotenza de' più forti. Ma troppo deboli erano questi principj contro il dominio già esteso della prepotenza e della forza, il quale giunse a tal segno che si pose per base e per legge, che il più debole fosse soggetto al più forte. Onde tutto il diritto era ridotto alla forza, ed invano i più deboli si sforzavano di destare qualche idea di umanità, di moderazione, di giustizia, ed invano chiamavano in soccorso i sentimenti di una religione ed il timore dei Numi. « Sei folle, dicea quel Ciclope nell'Odissea, sei folle tu, che m'incuti il timore degli Dei. Non sai, che i Ciclopi non hanno un minimo pensiero di Giove, essendo noi a lui superiori nella forza e nella robustezza? Onde t'inganni a partito, se credi che,

atterrito dall'ira di Giove, io debba a te perdonare e a' tuoi compagni, se il mio voler non mi v'induce. »

Vedendo pertanto gli uomini deboli i loro sforzi inutili per garantirsi dall'ira e dalla prepotenza dei forti, e che vani riuscivano i sentimenti di moderazione, d'equità, di religione, di giustizia, che si studiavano di risvegliare negli animi umani, si rivolsero all'astuzia, perchè con essa potessero eludere le altrui crudeltà, che non poteano eludere con la forza. Di qui nacquero la fallacia, la doppiezza, l'inganno, che furono prima disprezzate dai forti come arti d'anime vili ed inbelli. Onde Ajace presso Omero fa un delitto ad Ulisse, perchè avesse con frode tolte quelle armi che non avea potuto rapir con la forza, e gli recò a vergogna un'azione come indegna di un'anima buona, giacchè a quei tempi non erano reputati buoni se non quei ch'erano superiori nella forza e nel coraggio. Ma pure col tempo si avvezzò l'uomo a riguardare l'astuzia come un'arte necessaria a declinare i pericoli, e le diede il nome di consiglio e di sapienza. Onde anche Minerva presso Omero non isdegnò di paragonarsi ad Ulisse nel merito dell'astuzia e della prudenza.

Quindi a poco a poco, alzata questa al grado di virtù, le diedero ricetto que' medesimi, che prima la sdegnavano di aver per compagna; e fatta alleanza tra questa e la forza, si associò l'una e l'altra come degna di lode nella direzione e nel governo delle cose umane. Onde dove prima tutto si soleva

decidere con la prepotenza e con l'armi, si diede luogo a sentir la ragione, ed entrò la saviezza e il consiglio a finir molte liti e discordie. Si avvezzò a questo modo pacifico facilmente l'età più provetta; che se prima nel bollore degli anni avea usato delle armi e della forza, avvicinandosi al fine gustava il piacer del riposo che la prudenza le procacciava, e paragonando le turbolenze dell'età prima con la placida maniera di vivere, presa dall'amore di questa, si limitò a lodare quell'ira che fosse necessaria per ottenere una pace sicura ed onesta, e dichiarò come degno di biasimo l'ardor dell'anima, che tendesse a perpetuare i dissidj, le pugne, le stragi.

Questa opinione de' vecchi, che si era già propagata, servì molto a calmare gli animi de' giovani impetuosi ed ardenti; e benchè ancora prevaler non potesse co' suoi consigli, essa però unitamente ad alcune combinazioni che nacquerò, produsse finalmente un sistema di moderazione e di giustizia tra gli uomini. Imperciocchè avvenne che gli uomini si stancavano della guerra e del sangue, trovando in altri o un'egual resistenza di forze, o nell'astuzia un ostacolo insuperabile al loro furore con l'uso de' castelli, delle mura ed altre siffatte arti di difesa e riparo. Onde durando troppo le guerre cominciarono, indotti dalla stanchezza, a prestar facile orecchio ai consigli di moderazione e di pace. Incominciarono gli altri a raddolcir cogli onori la fierezza degli animi; e vedendo gli eroi, che po-



teano acquistâr credito e fama anche senza le prepotenze e le stragi, a poco a poco si resero miti ed umani, ed ebbero con la riflessione ad acquistâr la giusta idea della fortezza degna dell'uomo, e necessaria al pubblico bene.

Allora pacati gli animi, calmate le turbolenze e le ire, sorse sulla terra a farsi veder la giustizia, che prima non avea potuto aver sede, e riscosse dagli uomini onore ed autorità. Allora nacquerò le leggi che posero un argine alle umane passioni secondo le idee dell'onesto e del giusto, e sotto l'ombra di queste riposando sicuri e tranquilli gli studj degli uomini ebbero a fiorire le arti e le scienze, i comodi della vita, le ricchezze ed il lustro delle città. Di questo modo spiega l'autore i progressi dello spirito umano dal primo uomo isolato sino allo stato di civilizzazione e di società. Per questi gradi egli fa passar lo sviluppo delle facoltà naturali dell'uomo: 1.º dalla dura e rozza maniera di vivere, che genera la robustezza e la forza, egli fa nascere il primo stato di ferocia e di prepotenza tra gli uomini; 2.º questo stato portò in seguito quel dell'astuzia per la difesa contro i più forti, e quindi un conflitto tra la forza e l'astuzia; 3.º a questo stato ebbe a succedere un terzo che fu quello della fortezza e della prudenza; 4.º e quindi si diede poi luogo alla giustizia ed alle leggi, che formarono la base e la sicurezza delle città; 5.º onde poi nacque finalmente il fiore delle arti, delle scienze e dei comodi.

Ma cresciute le ricchezze ed i comodi della società, prosegue l'autore a spiegare come si aprisse la sorgente dei vizj che inondarono gli uomini, e fecero ben presto decadere la società in uno stato deplorabile. Egli fa una filosofica analisi sì dei vizj come delle loro cagioni onde nacquero. Impiega poi la massima parte di questa sua Dissertazione a sviluppare l'origine e la maniera, con cui sono nate tra gli uomini tante opinioni circa l'uso delle cose appartenenti alla vita, e come da queste nate sieno le varie regole ed i varj precetti della morale condotta degli uomini secondo le varie sentenze dei filosofi, delle quali dovendo noi in seguito parlare, faremo qui fine all'analisi di ciò che appartiene al nostro proposito, e ch'io ho voluto recarvi per supplire al vòto della Tavola storica del Condorcet sui progressi dello spirito umano.

### LEZIONE TERZA.

*Riflessioni sulle accennate ipotesi intorno all'origine  
e ai progressi de' costumi dell'uomo.*

**D**AL confronto che voi potete fare tra la maniera di spiegare l'origine ed il progresso de' costumi degli uomini usata dai due scrittori, voi potete conoscere che lo Stellini ha seguite nel primo stato le tracce dell'Hobbes, e che su queste egli ha delineato il suo piano sino alla prima civilizzazione; e che il Condorcet si è appigliato ad un sistema

---



più pacifico e mite. Lo Stellini ci dipinge i primi uomini bellicosi, feroci, prepotenti, indomiti. Il Condorcet li riguarda sotto un aspetto più umano; li fa bensì pescatori, cacciatori, pastori, agricoltori, ma, più che a nuocere, li fa intenti all'industria, all'accrescimento de' comodi, al cambio del superfluo, al soccorso delle reciproche indigenze, all'invenzione della lingua e delle arti. Ognuno ha seguito la propria maniera di pensare, giacchè su questo stato non ha la filosofia, come ben riflette il Condorcet, alcuna osservazione diretta; essa non ha che congetture, che ipotesi, che presunzioni. La storia non ci dà alcun soccorso. Onde ardita cosa sarebbe il decidere qual delle ipotesi filosofiche fosse propriamente la vera.

Omero ci rappresenta a' suoi tempi uomini bellicosi e feroci; e ci rappresenta insieme pastori ed agricoltori. Mosè nell'infanzia del mondo ci fa vedere un feroce omicida ed un mansueto pastore. L'uno e l'altro ci presentano nei primi tempi numerose famiglie unite tra loro con certe leggi e costumi, con certa lingua, con certa maniera di governo. Ma fino ne' primi tempi ci fanno vedere delle arti, delle città e dei re, che Omero appella *i pastori del popolo*. L'uno e l'altro ci mostrano una tradizione, che discendendo da' tempi più antichi avea conservato tra gli uomini alcune nozioni morali, che in mezzo alle varie costumanze de' luoghi e dei tempi non si erano mai del tutto smarrite.

Dal che si può raccogliere che lo stesso primo

uomo con la facilissima riflessione sopra sè stesso e con la facile sperienza d'alcune cose esteriori poteva facilissimamente dedurre gli elementari precetti di morale condotta per sè e per i suoi figliuoli, che poi ne tramandarono la memoria ai nipoti, e questi alle tarde generazioni.

Egli sarebbe veramente un fenomeno sorprendente, che tutti gli altri animali forniti fossero dalla natura sin da principio delle facoltà necessarie per la conservazione e per il ben essere di lor medesimi e della lor prole secondo il fine che la stessa natura loro preserisse; e che unicamente con l'uomo fosse la natura stata sua madre, ma cruda matrigna con l'abbandonarlo a sè stesso per modo, eh'egli avesse bisogno di un lungo giro di età per imparare a vivere nella maniera conforme al suo fine. Certamente la prima rondinella che spiegò il volo per l'aria, era già istruita a fabbricare il suo nido, per allevare i suoi parti, e la prima fiera a scavar le sue tane, a viver delle sue prede; la volpe delle necessarie astuzie per declinare gli aguati; e tra gli augelletti altri ad unirsi insieme per compagnia o per sicurezza, altri per riunire e dirigere secondo le regole dell'istinto, come le api, ad un fine comune le loro fatiche, e distribuirsi vicendevolmente le cariche. Solamente il primo uomo, destinato dalla natura per le sue eminenti qualità a dominare sugli altri animali, diremo che fosse sì sprovyeduto di forze e di mezzi da conseguire il suo fine, e fosse sì torbido e inerte che coll'urto

solo degli oggetti esteriori si dovesse eccitare a pensare , e che rivolgendosi intorno imparare dovesse col tempo , con istento e fatica , dall'esempio delle fiere , a fabbricare le case , a vivere della caccia , o dalla volpe a declinare le insidie per la propria salvezza , o dagli augelli a formar compagnie e società , e Dio poi sa quando arrivare a conoscere finalmente una regola dell' onesto e del giusto ?

Per quanto io mi porti col pensiero alla prima infanzia del mondo , e per quanto sia persuaso del tardo sviluppo delle scienze , del commercio , delle arti , io non so indurmi a degradar l'uomo sino al segno di far peggiore la di lui condizione di quella degli altri animali , e così di recare un torto gravissimo non solo alla dignità della umana specie , ma alla natura medesima , che senza offender sè stessa , e le sue leggi costanti , non potea fare siffatta eccezione , indegna dell'uomo e indegna di lei. In qualunque stato si ponga il primo uomo , io non lo posso considerare se non come un essere pensante , capace di sentimenti e di passioni , e capacissimo di ricavare alcune regole elementari dalla sua morale condotta colla facilissima e pronta riflessione sopra sè stesso e sopra le sue inclinazioni a norma del fine a lui dalla natura prescritto. Per questo essendo sempre stato lo stesso fin dall'infanzia del mondo il fine dell'uomo , qual è di arrivare , col perfezionare sè stesso , alla sua felicità , regolando le sue operazioni in una maniera conforme alle leggi della natura , sin dall'infanzia del

mondo doveano queste regole più o meno esistere per la condotta dell' uomo , che le potea facilissimamente dedurre dalla riflessione sopra sè stesso , e dalla considerazione degli oggetti esteriori; essendo verissimo il canone che fissa il Bonnet , che in quelle cose che sono essenziali al buon essere degli uomini , che interessano l' animo e la felicità di tutti , e di ciascheduno , e che non sorpassano la sfera della comune capacità, più o meno si è sempre svegliata l' attenzione e l' attività degli uomini di tutti i luoghi e di tutte le età, e più o meno è stato sempre in vigore l' uso delle medesime. Imperciocchè o converrebbe dire che gli uomini di qualche tempo e di qualche luogo non avessero rivolta a questa parte la loro attenzione, e converrebbe contraffare la natura dell' uomo, che non può esser insensibile a ciò che lo interessa , e che vivamente dal fondo di tutte le sue inclinazioni senza interruzione la solletica ; o converrebbe dire che quegli uomini eccitati a pensarvi non avessero potuto riuscirvi coll' uso delle lor facoltà ; ciò che distrugge la ipotesi , in cui si parla di cose che non sorpassano la comune capacità , com' esser debbono le regole elementari della morale condotta necessaria per l' umana felicità , essendo assurdisima cosa il pensare che la natura co' suoi impulsi continuamente solletichi l' uomo ad un' opera superiore alle sue facoltà naturali.

Ma non per questo io riguardo il primo uomo come un esimio dottore , che salito sulla cattedra

spiegasse o i Dialoghi di Platone, o l'Euchiridio di Epitteto, o l'Emilio di Rousseau, e come avesse conosciuta l'intera Enciclopedia, e possedesse non solamente le scienze, ma tutte le arti liberali, la retorica, la poesia, la pittura, la scultura, e le altre, e fosse più sapiente di un Socrate e di un Aristotile, com'ebbero a dire i Talmudisti. Io voglio concedere che crebbe coi secoli la massa dei lumi, che, insieme raccolti per varie età e per varie combinazioni concorse ad elettrizzare gl'ingegni degli uomini, produssero una filosofia morale ordinata e copiosa. Non vi darò dunque il primo uomo per un filosofo, che ordinasse sistemi prolissi di etica, i quali sogliono nascere e crescere nell'agitazione, nella tranquillità e nella lunghezza de' tempi; e quindi nascere non poteano nell'età del primo uomo, circondato dai bisogni e dai pericoli, che dovendo perciò provvedere alla sua conservazione, assalita da continue difficoltà, non poteva aver tempo, nè voglia da occuparsi nelle filosofiche meditazioni. Ma non per questo io so figurarmi il primo uomo come una macchina selvaggia, mossa unicamente dal ventre e dalla paura, con la zappa in una mano per vivere, e col bastone nell'altra per difendersi, incapace di rivolgere un pensiero sopra sè stesso, e sull'uso delle cose esteriori; onde dopo alcuni anni di riflessione e di speranza, assiso in mezzo ai suoi figli, non sapesse dir loro: Figliuoli, conservate voi stessi; non fate torto ad alcuno; siate sinceri e fedeli nelle promesse; ama-

tevi, e fatevi del bene; siate grati a chi vi beneficia, ed altre simili verità che da sè stesse si presentano allo spirito dell'uom. ragionevole, o che con una somma facilità potea dedurre quel primo solitario nella brevità de' suoi naturali bisogni, e nell'abbondanza d'ozio e d'ingegno. I figli poi e i nipoti, educati nella prima famiglia, ed eruditi nelle sperienze e nei discorsi del primo padre, è assai verisimile che esercitassero le medesime discipline, inculcassero gli stessi precetti e gli accrescessero ancora col favore della società, dell'osservazione, del tempo. Mi sia dunque lecito il conchiudere essere una stravaganza, od una chimera di que' filosofi che dall'infanzia del mondo fanno trascorrere molte età prima che l'uomo avesse alcune nozioni morali del bene e del male.

Raccolgo parimente dalle tracce che ci danno Omero e Mosè degli antichi tempi, che il primo stato di civilizzazione non dovette esser lento, che anzi dovette ben presto formarsi. Imperciocchè, avvezzi i primi figli a vivere sotto il primo padre in società naturale ed amichevole, doveano esser indotti ad amarsi anche diramati dipoi in altre famiglie sì per i vincoli della natura, sì per i bisogni reciproci ch'esigevano una mutua benevolenza. Onde ben presto formar si doveano numerose famiglie insieme congiunte con certi usi, con reciproci officj, con certa lingua e con certa semplice sì, ma sufficiente maniera di governo. I mutui officj degli uomini, e segnatamente l'ospitalità, si vedono in uso nei tempi più rozzi



ed incolti. Con qual trasporto si vede in Mosè ed Omero scannarsi dall'amico alla venuta dell'altro un agnello, un capretto, un vitello per la mensa comune! Quindi ho sempre considerata una ipotesi più poetica che filosofica l'immaginarsi sì lento il progresso dell'uomo alla prima epoca di civilizzazione, ed una voglia piuttosto di perdersi in descrizioni più immaginose che vere.

Confesso bensì che più tardo e lento a proporzione esser dovea il progresso dello spirito umano all'epoche ulteriori d'incivilimento, al lustro delle scienze, delle arti e della perfezione delle società. Imperciocchè si osserva per esperienza che non sa muoversi l'uomo da quello stato cui per nascita, per educazione, per costume, per abito si trova attaccato, se qualche straordinaria combinazione non concorre a fare una rivoluzione, oppure se qualche genio singolare non si alza sulla massa dei lumi comuni a sparger dei semi per lo più infruttiferi per la sua età, ma fecondi d'ordinario per l'età che succedono. Questa è l'indole costante degli uomini: questa è la forza degli inveterati costumi. Onde non è irragionevole il dire, che quanto presto e veloce esser dovea dall'infanzia del mondo il progresso dello spirito umano al primo stato di civilizzazione, altrettanto lento esser dovesse il progresso all'epoche posteriori che abbiamo accennate.

Questa osservazione ci guida a combinare i varj fatti della storia, e le diverse vicende del genere umano che in essa si riscontrano. Quando non

vogliam perderci nelle età immaginarie che servono di base alle poetiche descrizioni, ed alle ipotesi precarie degli immaginosi filosofi, e se vogliam attenersi a quei frammenti della storia che per fortuna ci sono rimasti, noi osserviamo che per quanto noi ci accostiamo alla più rimota antichità, troviam sempre famiglie adunate insieme, anzi società più o men numerose di uomini, con certi usi inviolabili, con certi sentimenti morali, con certa maniera di governo. Si legga Mosè, primo scrittore delle vetuste tradizioni del mondo; si legga Omero, primo pittor delle memorie antiche; e sfido a trovarmi un tempo in cui gli uomini o non parlassero una lingua, o in qualche numero non coabitassero insieme, con certe costumanze, e con certe nozioni del bene e del male. Mosè ed Omero non ci presentano solamente le costumanze de' loro tempi, ma ci dipingono ancora, ascendendo da età in età, i costumi de' loro maggiori; e in questi costumi voi ravviserete i vestigi di reciproci officj, di amichevole unione, di qualche civilizzazione degli uomini. Trovatemmi un tempo in cui l'uomo non avesse un'idea del giusto, un sentimento di religione, un sentor d'amicizia. Scorrete pure tutte le storie sì vere, come favolose delle nazioni; giacchè a traverso ancor delle favole tralucono i semi del vero, essendo verissimo il canone di Tertulliano, che la favola è posteriore alla verità; e non troverete giammai quest'uomo immaginato da' nostri filosofi, ch'è l'oggetto delle loro precisioni mentali, il fantoccio



della lor fantasia , la base de' loro capricciosi sistemi. Fermiamoci nell'ordine della natura , e lasciato da parte un amor insidioso della novità, che lusinga , troveremo anche nel bujo de' primi tempi delle congetture assai più plausibili e ragionevoli. Troveremo una prima famiglia , elemento di tutte le future generazioni ; troveremo un padre che, per naturale istinto intento alla cura de' figli , sa loro ispirare le regole elementari della morale condotta, tratte da esso colla riflessione e colla sperienza ; che sa loro infondere l'amor de' suoi simili , onde, diramati in altre famiglie, avessero tosto a formare quel primo stato di civilizzazione che conveniva alla condizione di que' tempi.

Ma dall'altra parte la suddetta mia osservazione mi conduce ancora ad intendere perchè nelle antiche storie si veggano sì lenti i progressi del genere umano , cosicchè dopo quel primo stato di civilizzazione , che quasi si scorge nato col mondo , si riscontra lo stato degli uomini come in una specie d'infanzia relativamente ad una ulterior perfezione delle scienze e delle arti, ed infanzia lunga e lentissima nelle sue mosse e nei suoi progressi. Io voglio supporre che qualche universale infortunio avvenuto al genere umano lo riconducesse nuovamente come allo stato d'infanzia ; onde que' pochi che allo infortunio scamparono dovessero di nuovo dar mano allo stato di civilizzazione, e condurre a poco a poco le generazioni degli uomini a qualche grado di società, di governo, di leggi. Mosè ci narra

un diluvio universale. Altri hanno sognato un incendio generale di tutto il globo. Altre generali sventure si sono immaginate dai poeti non solo, ma ancor dai filosofi. Ciò ci fa intendere che non si sapea spiegare come il mondo, adulto già da duemila e più anni, si trovasse ancora, per così dire, bambino relativamente alla coltura delle scienze, del commercio e delle arti, se stata non vi fosse un' interruzione delle antiche memorie per qualche infortunio avvenuta. Imperciocchè essendo gli uomini sempre uomini in tutte l'età e in tutti i luoghi, e confrontando i progressi dello spirito umano, fatti, per esempio, nel giro di duemila anni sino a noi, sembra incredibile che si abbia a trovare il genere umano sì rozzo ed incolto nell'epoca anteriore alla nostra, se non vogliam dire che gli uomini per tre o quattromila anni, o non sapessero pensare, o scossi mai non si fossero da quello stato di languore e d'inerzia in cui giaceano, paghi e contenti di quella semplicità che conveniva al primo stato di civilizzazione più o meno esteso.

So che si adduce un tal argomento per dimostrare che il mondo non è eterno, e che non è improbabile l'epoca di esso fissata dallo storico più antico del genere umano. Io non nego a questa riflessione la sua forza. Voglio concedere di più, che sembra maggiore a noi la rozzezza delle prime età per l'inopia degli antichi monumenti che la calamità de' tempi ci ha involati; i quali monumenti attestar ci potrebbero i progressi fatti dallo spirito

umano in que' secoli, e forse farci arrossire di molte nuove scoperte, di cui ci gloriamo. Inoltre non ricuserò di asserire, che benchè anticamente fiorissero, come, per esempio, nell' Egitto, le arti e le scienze, alcune colonie o staccate per volere dalle altre colte nazioni cui esse appartenevano, o trasportate da qualche sciagura ad abitar terre incognite, come all'Indie, o alla Cina, ivi formassero un'altra generazione, che per inopia de' mezzi e per iscarsezza di numero non si potesse che a poco a poco condurre ad una civilizzazione perfetta, e quindi per molti anni rimanesse rozza ed incolta. Ciò certamente è avvenuto a varj popoli della terra, ed anche ai nostri d' Europa, in tempo che nell' Oriente fiorivano i comodi delle città, il lustro degl'imperj, la magnificenza delle arti; del cui splendore i soli monumenti che ci hanno recati in Europa i Greci e i Romani, ci fanno ancora a' dì nostri una luminosa testimonianza ed una grata sorpresa.

Ma sebbene a tutte queste cagioni si possa e si debba attribuire il lento progresso dello spirito umano, che le storie ci mostrano in molti popoli dal primo stato di civilizzazione alla coltura di società più o meno perfetta, ciò non ostante mi par che sussista ancora la mia spiegazione di questo fenomeno coll'attribuirlo a quella inerzia, all'uomo naturale, che lo attacca ad uno stato mediocre e sufficiente per lungo uso, per abito e per educazione a lui famigliare, e non lo lascia trascorrere

ad uno stato migliore, se non ve lo muove un singolare impulso che lo scuota per combinazioni straordinarie. Una volta poi che all'uomo venga data la scossa, egli è capace di elettrizzarsi, e di far rapidi e maravigliosi progressi, che non si sarebbero prima giammai aspettati. Quindi veggiamo, che dopo il Cartesio la filosofia ha fatti gran passi, ed è giunta a quel grado, in cui ora si mira. Ma quanto sono state mai lente le cause intermedie e preparatrici a questa grande rivoluzione filosofica? Ne gettò i semi il gran Bacone, ma giacquero sterili nell'età sua, ed ebbe il dispiacer di vedere i suoi contemporanei freddi, indolenti, insensibili alla grande impresa, cui gl'invitava con una nuova maniera di ragionare. L'età posteriore comincia a svolger quei semi; fa qualche passo verso la verità; a poco a poco apre gli occhi, condannati prima alla oscurità ed alle tenebre, si accostuma a rimirarla, ne sostiene la vista, vi si fissa, se ne innamora, e piena di un dolce entusiasmo spezza le antiche catene e riacquista la libertà del pensare. Allora i progressi son rapidi, e ben presto invade gl'ingegni degli uomini un nuovo elaterio, ed una nuova filosofia si sparge per tutta l'Europa.

Ma se la cosa è di questo modo, non ci dee recar maraviglia che dal primo stato di civilizzazione lo spirito umano sia stato sì lento negli ulteriori progressi, e senza proporzione più lento di quel che lo fosse dallo stato suo primitivo allo stato di prima civilizzazione. L'esempio della prima

società naturale, i semi sparsi di una morale condotta dal padre nel cuor de' figli e nipoti, una tendenza d'amore, gli urgenti bisogni reciproci erano tanti impulsi che sollecitavano l'uomo ad unirsi insieme co' suoi simili, ad introdurre degli usi, ad osservar certe regole di vita, ed una semplice e rozza maniera di governo. Dovea dunque esser rapido il passaggio dell'uomo a questa prima epoca di civillizzazione. Ma ritrovando egli in quest'epoca un sufficiente riparo ai suoi pochi bisogni, e potendo dentro l'orbita della medesima esercitare l'industria per quanto bastava a supplire ai suoi ristretti desiderj ed alle sue scarse indigenze, vi si attaccò con l'animo, e crebbe l'attaccamento con l'età e col costume; e quindi non rivolgeva ad ulteriori progressi il pensiero, se non vi fosse concorsa a destarlo qualche straordinaria combinazione, che solleticando le sue cupidità eccitasse la di lui attenzione a nuovi oggetti ed a nuove scoperte. Io lascio volentieri ai filosofi lo sviluppo di queste combinazioni concorse a siffatti progressi, massimamente ch'esse possono essere appoggiate sulla storia dei fatti, od un risultato delle riflessioni sui medesimi, purchè nel mostrarmi nell'epoche posteriori i voli dello spirito umano non mi sforzino a riguardare il primo Uomo come una macchina informe senza pensiero e sentimento morale. Questo è lo scopo, cui ho mirato col trattenermi nelle passate Lezioni su questo argomento. Nel progresso vi accorgerete non essere stato inutile sì lungo discorso.

## LEZIONE QUARTA.

*Della morale dei varj popoli dell'Oriente.*

**D**OPO avervi accennate le varie maniere di ragionare sulla origine e sul progresso dei costumi degli uomini usate dai moderni filosofi, e dopo avervi interposte le mie riflessioni, cui mi sono studiato di appoggiare sui vestigi delle storie più antiche e sull'analisi della fisica e morale costituzione dell'uomo, mi conviene, per seguire il filo della mia storica introduzione, farvi parola della varia morale de' popoli del mondo. Troppo lunga cosa sarebbe il riandare minutamente la storia della morale delle diverse nazioni dall'infanzia del mondo sino a noi. Sarebbe inoltre cosa noiosa l'entrare in un sì minuto dettaglio, giacchè ci porterebbe a ripetere frequentemente le stesse cose, essendo pur troppo vero che i popoli si sono comunicati vicendevolmente gli stessi principj più o meno modificati, come pure i filosofi i diversi loro sistemi. Ho dunque pensato, per risparmiare la fatica e la noia, di ridurre sotto alcuni punti di vista le varie morali dei popoli, e le diverse sentenze dell'etica sì degli antichi come de' moderni filosofi. Di questo modo parmi di poter combinare la brevità con l'analisi storica della scienza morale, che credo opportunissima a darvi una più ampia idea della scienza medesima.

---



La prima riflessione che si presenta allo spirito, scorrendo le antichità più remote, sì storiche, come favolose, per vedervi le tracce di una morale, si è, che per quanto noi rimontiamo ai secoli più antichi, vi troviamo sempre ne' popoli una morale, che ha per base una religione, cioè un culto di un Esser Supremo, e la credenza di una vita avvenire. Mosè, risalendo ai primi tempi del mondo, rappresenta una morale religiosa in quelle prime famiglie, o piccole società formate da Abele, da Enoch, da Seth, e dai loro nipoti tramandata alla famiglia di Noè, i cui figliuoli la conservarono gelosamente, e la diffusero sino alla famiglia di Abramo, primo padre degli Ebrei, che eredi della scienza paterna, per non interrotta tradizione, la mantennero sino a Mosè, il quale fu il primo a raccogliere le dottrine degli avi, e formando di esse un sistema morale e politico trasformò l'antica etica di private famiglie nella morale di un popolo, cui lasciò scritta ad eterna memoria dei posteri, e come a base appoggiò la perennità di una nazione, la cui durata sarà sempre un fenomeno sorprendente alla umana politica. Si volle accusare Mosè, che dalla credenza ed aspettazione di una vita avvenire non si servisse per la legislazione del popolo Ebreo, ma unicamente della idea di un Dio guerriero e terribile, e della promessa dei beni presenti. Ma dottissimi uomini si sono presi la cura di ribattere quest'accusa data all'ebreo Legislatore, senza che io mi prenda una tal briga fuor di pro-

posito, non avendo io che il pensiero di darvi una storica idea delle morali dei popoli.

Vi avvertirò solamente, che per quel che si aspetta al culto di un essere primo, di una causa universale, voi potete scorrere tutte le storie più antiche, le favole, la mitologia, i poeti, gli scrittori tutti della più rimota antichità, e non vi riuscirà di ritrovare un popolo senza religione, che fosse in gran parte la base della sua morale. Mosè, Esiodo ed Omero vi descrivono i riti, i sacrifici degli uomini più antichi del mondo. I pastori più semplici, gli agricoltori più rozzi aveano il suo nume, il suo culto. Egli è vero che nell'infanzia del mondo questo culto era semplice: poche frutta della terra o del gregge erano la materia del culto che offrivano all'Autore della natura. Crebbe in seguito col lusso degli Dei il lusso dei culti, e secondo le fantasie degli uomini, le varie loro passioni ed interessi, le imposture de' sacerdoti, la politica de' regnanti, secondo l'indole dei climi e l'ignoranza dei popoli, e si empì il mondo di vana credulità e di sciocchissime superstizioni, che poi guastarono la morale ed i costumi de' popoli. Ma egli è sempre vero che, attraverso delle favole più grossolane, delle più sfacciate imposture, della corruzione più grande delle idee religiose, vi traluce sempre la credenza ed il culto di un Essere primo, e di una causa universale.

Il Dupui, recentissimo scrittore di un'opera, in tre grossi volumi, *Sulla origine di tutti i Culti*,



può servir di conferma di una tal verità, benchè poi attaccato al sistema di Spinosa; da lui ornato di maggior copia di erudizione, ma con forza assai minore di raziocinio di quel che si trovi nello Spinosa, pretenda che la religione universale di tutti i popoli del mondo, de' quali scorre le più antiche memorie nel più minuto dettaglio, sia stata quella della natura. Egli pianta con lo Spinosa per base che l'universo sia quel primo Essere o Causa universale, che si vuole esprimere col nome di Dio, e sia quella Potenza attiva, che organizza tutti gli esseri che hanno principio e fine, senza ch'essa abbia un altro principio fuori di sè; e quindi vuole che il culto renduto da tutti i popoli al primo Essere, e la religione universale degli uomini sia stato il culto renduto alla natura, alle sue parti più brillanti ed attive, come al sole, alla luna, al fuoco, ecc. Ciò che studiasi di provare scorrendo le religioni de' Caldei, degli Assirj, dei Persi, degli Egiziani, degli Americani, dei Cinesi, degli Europei, e persino degli stessi Selvaggi ed Ottentotti, sì antiche come nuove; e venendo ai Cristiani, pretende ch'essi abbiano in Cristo adorato non una persona, ma il Sole, come gli antichi hanno adorato il sole in Apollo, in Adonis, ad in altri simili nomi.

Egli è vero che giudica essere il culto una invenzione moderna, benchè la ritrovi in tutta la più rimota antichità, e pensa che il popolo ateo, se mai uno ve n'ebbe, che certamente mai non vi fu, esser dovrebbe il più antico. Queste ipotesi pos-

sono aver luogo nel sistema Spinosiano , ch'egli ammette , della eternità del mondo. Nel seno di questa mondiale eternità quante cose non si possono fingere ? Benchè per altro confessando egli stesso che non si trova in alcun angolo della terra , sin dalla più rimota antichità , un popolo senza culto , potea conchiudere che, anche posto il mondo eterno, quegli istessi uomini della eternità esser dovessero religiosi. Ma ciò non importa. Egli vuole che sia vero , a buon conto , che nella carta antica e moderna del globo non c'è un piccol angolo di mondo conosciuto , che non abbia avuto , o non abbia la religione che egli chiama universale della natura ; e vuole che questa religione sia stata la primitiva , come quella che dovea essere il termine delle ricerche dei primi uomini , sin tanto che il mondo degli spiriti e delle intelligenze fosse creato dai metafisici , le cui sottigliezze , come poste fuori dei limiti della natura , non fecero , a suo giudizio , che una leggiera eccezione alla opinione generale della natura , che restò , egli dice , in possesso della sua divinità , e tenne attaccati quasi tutti i mortali al suo culto , come li tenne sempre incatenati colle sue leggi.

Una eccezione egli riconosce in Mosè , che vuole allevato alla scuola di qualche spiritualista , e di cui dice , che per formarsi un popolo a parte si sforzò di propagare i principj metafisici , e richiamò il popolo suo al culto di una Causa invisibile , nel mentre che tutte le altre nazioni lo rendevano alla

natura visibile, od alle sue parti. Io non voglio entrare a discutere quest'opera del Dupui, in cui nel caos di una immensa erudizione tralucono alcune verità a traverso di moltissime ipotesi immaginose e precarie, e di non poche patentissime falsità. Non è del mio istituto il chiamare ad esame il sistema metafisico dello Spinoso, o l'analizzare la forza di questi due vocaboli *Natura* e *Dio*.

Neppur voglio entrare a discutere, s'egli sia vero che tutte le nazioni del mondo sieno fermate al culto diretto del sole, della luna e degli astri senza riconoscere un Esser Supremo, uno, indivisibile, eterno, anima di tutto il mondo, e causa universale del sole, della luna e di tutti gli esseri della natura. Tratta di questo argomento diffusamente Rodolfo Cudwort nel suo libro del Sistema Intellettuale dell'universo. Non voglio finalmente arrestarmi a mostrare la falsità dell'ipotesi, che il culto renduto o alla natura visibile o alle sue parti sia stato il culto dei primi uomini; e che la religione di un Esser Supremo invisibile, distinto dalla natura, ciò ch'egli chiama *spiritualismo*, sia di una data posteriore al Sabismo, o sia all'idolatria, e che lo spiritualismo non sia avvenuto che per un raffinamento dello spirito umano, che, dilettrandosi di astrarre e di fingere, siasi scostato dalla semplicità primitiva, e così indotto il genere umano a render culto alle chimere e dai sogni. Mosè, riguardato dal Dupui, come un uomo allevato nella scuola di qualche spiritualista, ci protesta di dare al suo popolo

le più antiche tradizioni degli avi, e ci dipinge il Sabismo come una corruzione delle nazioni degradate dalla semplicità del primo culto degli uomini. Egli ci rappresenta il culto renduto all'Autore della natura come esistente al tempo di Set, che lo stesso Dupui chiama l'età delle cose, nel qual tempo si trova la città di Set contraria nelle teorie e nelle pratiche alla società de' Gainiti, che avea una scuola di sistemi contrarj; e benchè in seguito anche la posterità dei Setiani declinasse in gran parte alla peggiore filosofia, sempre però risulta essere stata la idolatria un corrompimento delle prime idee religiose per varie cagioni avvenuto; delle quali trattano amplamente il Cudwort, il Buddeo ed altri molti eruditi scrittori. Comunque la cosa sia, mi basta per ora la verità storica, che tutti i popoli hanno avuto una religione o vera o falsa, la quale è stata in gran parte la base della loro morale.

Questa storica verità risulta da tutti i monumenti de' più antichi popoli, di cui ci sia pervenuta qualche notizia. Erano i Caldei un genere antichissimo di dottori, che sino nella età di Abramo salirono a gran fama di scienza. Un cielo purissimo, una fertilissima terra, abitata e popolata da uomini non incolti, una combinazione d'ingegui pronti e benefici, ed altri fortunati eventi poterono imprimere una velocità negli studj de' Caldei, e in tre o quattro secoli condurli sino all'astronomia. Onde non è necessario il ricorrere o alla eternità del mondo o all'antichità di quattrocentosettantamila

auni per ispiegare i rapidi progressi di quella nazione. Non è insolita cosa che alcune nazioni quasi improvvisamente abbiano fatto sommi progressi; come non è insolita cosa che altre si ammaestrino più lentamente, altre si fermino a mezza via; ed altre ritornino indietro; altre neppur s'incamminino, ed altre si sveglino subitamente e volino. Le diverse circostanze sono le cagioni di tante diversità. Presto pertanto salirono i Caldei a fama di astronomi, e di qui raccogliendo un sistema di religione, e deducendone un metodo d'indovinazione furono insieme sacerdoti, astronomi, indovini, maestri de' costumi, e spesso di favole e di sacre imposture. Pensarono alcuni di attribuire al sistema caldeo un pretto ateismo per degradar i Caldei dall'onor de' filosofi, giacchè la ragione e lo studio del vero non posson congiungersi con tanta demenza. Ma negarono valenti uomini, che questa empietà fosse nel sistema caldeo. V'era in esso la dottrina dell'anima universale del moudo e della emanazione degli spiriti da questa sostanza, in somma lo Spiuosismo, ch'è un errore bensì, ma non è un vero ateismo. Certamente i Caldei adoravano un primo e sommo Essere sotto il simbolo del fuoco, tanto da essi onorato, e sotto i nomi di Giove Belo o di Baal. Nella Raccolta intitolata *Oracolo de' Caldei* in una maniera enfatica non s'inculca altra cosa più fortemente, che il destino della vita futura, che la pietà verso i Numi, e su queste basi si fondano i precetti della virtù, della sa-

pienza, della equità. Io non voglio qui disputare della fede di questi oracoli de' Caldei, che da alcuni si vogliono, o in tutto o in molta parte, suppositizi e immaginati. Basta al nostro proposito, che per l'uso, che noi ne facciamo, questi oracoli, o veri o falsi, convengono con le altre notizie che abbiamo di quell'antica nazione.

Il Barbeyrac nella sua Prefazione all'opera del Puffendorff sul Diritto Naturale e Pubblico, fidandosi all'opera degli *Oracoli*, riferisce un pezzo di sapere caldeo, il qual presuppone la preesistenza delle anime, ed eccita l'uomo a levarsi in alto, e cercare il canale dell'anima per ritornare colà onde ella è discesa. In questo pezzo si condannano il suicidio, l'astrologia giudiziaria, e l'arte di predire il futuro dal volo degli uccelli e dalla osservazione delle vittime e delle viscere degli animali, abuso frequentissimo tra i popoli orientali, e principalmente presso gli Assirj ed i Babilonesi. Quest'uso dichiarasi una impostura ed un vano presidio della ciarlataneria. *Fuggite (dicesi) tutte queste cose, o voi, che dovete aprire il sacro paradiso della pietà, dove albergano insieme la virtù, la equità, la sapienza.* Parlasi poi del sacrificio come di un mezzo più atto a rendere l'anima inaccessibile alle passioni, e farla capace di conversare con le intelligenze celesti. Si possono vedere le note del Clerc sugli oracoli de' Caldei, sebbene essendo questi oracoli stati involti nella infamia delle imposture non vaglion la pena di essere studiati per rilevare un cert'ordine dell'etica caldea.



Molto oscura riesce la dottrina interiore egiziana, quando ancora si volessero avere per legittime le opere certamente supposte, sotto il nome di Ermete o Mercurio Trismegisto. I savj di quel paese si servivano di simboli, di enigmi, di geroglifici, per cui rendesi la loro dottrina impenetrabile a tutti coloro che non ne aveano la chiave. Egli era quasi impossibile che la scienza egiziana sino a noi pervenisse, attesa la massima cura che aveano di celare i loro misterj a tutti quelli che non erano iniziati. Ma si deve distinguere la morale, per così dire, interiore egiziana nascosta ne' geroglifici ed involuppata tra le imposture dei sacerdoti che custodivano alcuni libri attribuiti a Mercurio, dalla pubblica forma della morale e polizia esteriore. Si può vedere il Marsham, che ha raccolte le leggi egiziane copiate dal Bossuet nella sua Storia Universale.

Accenneremo di volo le leggi primarie e le massime più solenni della morale egiziana. Eccole ristrette in breve da Agatopisto Cromaziano nella sua opera della Storia e dell'Indole d'ogni Filosofia.

« Anderan dopo morte nel celeste e divino consorzio  
« coloro che i paterni Iddii e i genitori avranno ono-  
« rati; e che niuno avranno ucciso, o frodato, e di  
« altre inespriabili colpe saranno innocenti. I parricidi  
« sieno trafitti in tutto il corpo da canne acute, e in-  
« volti nelle spine sieno gettati nel fuoco. I padri ucci-  
« sori dei figliuoli non vadano all'ultimo supplizio;  
« ma tre dì e tre notti tengano abbracciati i fi-



« figliuoli morti. Gli altri omicidi, e quei che tras-  
« curan d'impedirli, soffran la morte... Merita  
« pena uno stato che non tien cura della vita dei  
« cittadini. Si puniscano di morte gli spergiuri,  
« perchè disprezzano la maestà degli Iddii e i vin-  
« coli della società. I calunniatori abbiano la pena  
« dovuta al delitto imposto ai calunniati. La vaga  
« Venere sia delle bestie. Il matrimonio e le sue  
« leggi si osservino. L'adultero sia battuto con  
« mille colpi. Si recida il naso all'adultera. Il vio-  
« latore di donna libera sia fatto eunuco. L'inu-  
« mano costume di gettare i figliuoli superflui sia  
« riputato nefando. Il padrone non sia giudice del  
« suo servitore, nè il potente e il ricco condanni  
« il debole o il povero. La natura è comune, e la  
« legge è signora di tutti. I custodi e gli ammini-  
« stratori della giustizia debbono esser cercati tra  
« i più costumati e tra i più acclamati dalla na-  
« zione. La retorica e gli avvocati non entrino in  
« Egitto. La giustizia accompagni i morti al se-  
« polcro. Prima di ricevere gli ultimi ufficj si ascol-  
« tino le accuse e le difese, e i giudici definiscano.  
« La nobiltà non si metta in conto di lode. Gli  
« avi ed il sangue sono pompe false, indegne della  
« sapienza di Egitto. La sola virtù nobilita gli uo-  
« mini. I monarchi istessi non sieno esenti da  
« questo giudizio. » Ectovi la morale esteriore egi-  
ziana.

La morale persiana era in molte cose conforme  
alla morale de' Caldei, che, secondo il parere di

alcuni, erano stati i maestri de' Persiani. Vantano alcuni un libro di Zerdust, che i Greci cangiarono in Zoroastro, che ha per titolo *Zandavesta*, diviso in due parti; in cui prima s'insegna la liturgia e il culto del fuoco, indi i precetti della religione e le regole degli ufficj e della virtù della vita. Il dotto Hyde inglese, tradusse quest'opera in latino, ma si contentò di stamparne un libretto appellato il *Sad-der*, che è l'epilogo del *Zandavesta*, in cui si riscontrano molti buoni precetti dedotti dalla idea di un Esser Supremo, e dall'aspettazione di una vita avvenire, ma vi si trovano ancora moltissime ridicolezze e fatuità. Il peggio si è che quest'opera non ha retto al rigore della critica, che sopra non pochi indizj di ragionevole supposizione l'ha proscritta dal numero delle opere legittime. Onde invano da essa il Barbeyrac ha preteso di cavare un saggio della antica morale persiana. Alcuni per averne una idea hanno tenuto dietro alle tracce di alcuni sapienti o maghi della Persia, dei quali per altro è molto perturbata la storia. Il Brukero pensò di distinguere la dottrina dei maghi prima del Zerdust da quella che Zerdust medesimo riformò. Altri vollero separare il sistema filosofico persiano dalle figure, dai nomi e dalle opinioni del popolo e dagl'inviluppi de' sacerdoti, che spesso secondavano le goffezze del popolo per meglio signoreggiarlo.

Ma tutti questi sforzi riuscirono a trarne poco profitto. Io non voglio parlar dei sistemi loro spe-

culativi e metafisici. Parlo dell'etica antica, cui parve ad alcuni miglior consiglio il dedurre dall'etica presente di quegli odierui Persiani che si vantano di aver custodite le prime massime, ed in tal caso l'etica persiana avrebbe avuto in onore la pudicizia, la equità, l'onestà, in abbominio la voluttà, il fasto, la vendetta, il latrocinio; consigliato avrebbe il timore e la prudenza per eleggere il buono e scansare la malvagità; e tenuta avrebbe sopra ogni altra come opera virtuosa il generar figli e coltivar terre deserte; e permesso avrebbe di bere e mangiare quello che piace, fuorchè la vacca ed il bue, animali degni d'onore per l'agricoltura, che essi avrebbero posto tra le prime virtù, giacchè questa è la moderna dottrina de' pochi Persiani non involti negli errori di Macometto. Convien dir per altro che l'etica persiana abbia sofferto dei cangiamenti, giacchè la moderna non permette le nozze dei padri con le figlie, nè dei fratelli con le sorelle, che pure permetteansi nella antica morale di Persia.

## LEZIONE QUINTA.

*Della morale degl' Indiani, dei Cinesi  
e di altri popoli.*

**O**RA diremo poche parole della morale degl' Indiani. Anche su questa filosofia si sono sparse molte incertezze e dubitazioni, nè mancò chi si studiasse di render incerte le memorie indiane di Strabone,

di Plutarco , di Filostrato e di Apulejo ed altri , come pure la fede degli antichi libri *De Brachmanibus* , *De moribus Brachmanorum* , ecc. Ciò che servì ad accrescere l'oscurità sull' indole della indiana filosofia. I maestri delle scienze presso gli Indiani furono nominati *ginnosofisti* , che si distinsero in varie Sette di Germani , di Bracmani , di Semni , dei Calani , ecc. : , varie teorie e varj costumi si attribuirono a queste Sette diverse. Ma generalmente i filosofi indiani più o meno coltivavano un austero e feroce genere di filosofia. Par verisimile che il sistema dell' anima del mondo essendo stato applaudito in Oriente, anche gl' Indiani l' avessero, e coerentemente a questa opinione pensassero essere gli animi umani di celeste origine , e consanguinei della divinità , e ritornare a questa come a creatore che gli aspetta per onorare quelle anime che pietosamente vissero , e quelle condannare che disubbidirono alle sue leggi ; il giusto giudizio essere appresso di Dio , e la vita eterna essere in vicinanza di lui preparata , come riferiscono Strabone e Palladio. Essi inoltre insegnarono una restituzione di vita , che alcuni interpretarono Risurrezione , altri il Panteismo, ed altri la Metempsicosi.

Da questi principj dedussero le massime pratiche. Dissero la vera beatitudine esser posta nel silenzio e nell' annientamento degli affetti e delle umane qualità , nella similitudine e nella trasfusione degli animi in Dio. Quindi nasceva l'austerità della loro

morale, il trasporto per l'estasi e per le più ricercate affezioni del corpo, ed un eguale disprezzo della vita, della morte, del piacere, del dolore, del bene e del male. Questo sistema è seguito in parte anche dai Bramini moderni, e, come osserva Agatopisto Cromaziano (*dell' indole di ogni filosofia*), l' antico e moderno sistema indiano, sebbene sia vestito di molte e varie forme, si risolve interiormente nel Panteismo, nel Fatalismo e nello Spinosismo, adornato di enfatiche e religiose parole, e di una gran parte di Stoicismo. Si trova per altro come tra gli antichi, così tra i moderni filosofi indiani su vari punti diversità di opinione.

Intorno alla morale ed alla politica di Confucio, gran filosofo della Cina, è stato assai vario il parere degli uomini. Altri la sollevarono, altri la depressero sommamente. L'autore, tra gli altri, della Filosofia della Storia ebbe a dire che nella morale e nella religione i Cinesi superano tutte le nazioni del mondo. Questo fu anche il giudizio del Leibnitz, seguito poi dal Voltaire e da molti altri letterati europei. Ad altri però divennero sospetti sì magnifici elogi, ed in bocca di alcuni si credettero piuttosto una voglia di abbassare la morale del Vangelo col confronto dell' Etica Cinese, che un giudizio imparziale del merito della medesima. Anzi il signor di sant'Euremond ebbe a chiamare l'etica di Confucio la più noiosa morale che egli avesse letta giammai, e chiamò i suoi precetti, dove sono intelligibili, bassi ed abbietti, e superiori all'Apolissimo, dove sono oscuri.

Io per altro, quantunque sia persuaso che non abbiamo bisogno d'imparar da Confucio i precetti dell'etica, e quantunque conceda, altri de' precetti cinesi essere chiari e volgari, altri oscuri e simili agli enigmi, altri puerili; ed essere inoltre vaghe ed incerte le nozioni di virtù, di ragione, di rettitudine, di perfezione, sono però ancora convinto che in essa si trovano molte eccellenti massime di una savia morale, e quindi essere ingiusto il disprezzo che di essa alcuni ne fanno. Permettetemi che, per garantire quanto vi dico, vi dia un piccol saggio di alcuni de' suoi principj che si possono riscontrare nell'estratto di Confucio fatto dal P. Couplet.

Ciò (dice il filosofo della Cina) che v'ha di celeste nell'uomo, si appella *natura ragionevole*: si nomina regola ciò che è conforme alla natura ed alla ragione; e si dice morale, o istituzione nella virtù il ristabilimento di questa regola con l'applicazione che l'uomo ne fa a sè medesimo, moderando le sue passioni. Questa regola essendo essenziale alla natura ragionevole non può, nè debbe essere separata dall'uomo un sol momento... Le passioni, essendo essenziali alla natura, o piuttosto essendo la natura medesima, l'uomo perfetto si applica a moderarle ed a condurle col freno della retta ragione. Imperciocchè la gioia di un felice successo, il dispiacer di un cattivo, la tristezza che si sente di una perdita, la soddisfazione che si ha nel possesso di un bene, prima che si riducano all'atto, si sogliono chiamare il mezzo, si giudicano



essere nella mediocrità, essendo essi indifferenti all'eccesso od al difetto; ma quando queste affezioni si eccitano, e producono il loro effetto e si accordano co' lumi della retta ragione, ciò si chiama unione o consenso della ragione e delle passioni tra loro. Quando le passioni occupano ancora il mezzo, si riguardano come la gran molla dell'universo ed il fondamento di tutte le buone azioni; quando poi nell'atto si conformano alla ragione, esse si chiamano la regola dell'universo e la via regia del genere umano...

Quattro regole si debbono dall'uomo perfetto osservare: 1.<sup>o</sup> di aver per mio padre la stessa ubbidienza che io esigo da' miei figliuoli; 2.<sup>o</sup> di avere per il principe la stessa fedeltà che io esigo da coloro che mi servono; 3.<sup>o</sup> di avere per i più provetti di me quel rispetto che io desidero dai più giovani di me; 4.<sup>o</sup> di aver lo stesso zelo per l'interesse de' miei amici, ch'io vorrei che gli amici avessero per i miei, e di prevenirli con ogni sorta di buoni ufficj, come vorrei ch'essi facessero a mio riguardo. Ogni uomo perfetto mette in pratica queste verità ogni giorno senza artificio e senza impostura. Egli è prudente e circospetto nei suoi discorsi, e se ha mancato in qualche cosa, egli non si dà pace sinchè non abbia riparato il difetto. Se gli viene in bocca un torrente di parole, egli ha cura di non lasciarle spandere indistintamente, perchè vuole che in lui le parole rispondano agli effetti e gli effetti alle parole. Un uomo perfetto è sempre con-



tento della sua sorte, e vive sempre di una maniera conforme alla sua presente condizione, e non forma dei desiderj che non può soddisfare. Siccome egli non cerca che di perfezionare sè stesso e nulla domanda agli altri, egli non si annoia contro di loro nè giammai mormora contro il cielo, nè contro la terra. Egli non si lagna della ingiustizia della Provvidenza, se si ritrova infelice; e non imputa agli altri i suoi proprj difetti, nè gli accusa di essere gli autori della sua miseria... Io non so di qual utilità possa essere al mondo un uomo senza fede, che non è sincero nelle sue parole e costante nelle sue promesse. Eccovi un saggio della moral di un filosofo che si vuol che visse nella Cina 553 anni prima della venuta di Cristo. Sono pure eccellenti le istruzioni che egli dà al principe sull'arte del governare, e non consistono semplicemente in massime vaghe e generali, ma in un dettaglio di massime particolari proporzionate a tutti gli stati e i bisogni in cui si può trovare un principe.

Voi dunque vedete che la dottrina di Confucio non merita certamente il disprezzo che ne ha fatto il signor di Sant'Euremond. Ma vi accorgete ancora ch'essa non merita poi di essere preferita come la più pura e la più sublime a tutte le morali del mondo. Le lodi debbon essere moderate, perchè sieno veraci. Per tacer della morale del Vangelo, superiore di gran lunga all'etica di tutti i popoli, noi abbiamo dai Greci e dai Romani filosofi in questo genere tali ricchezze domestiche che non ci

lasciano invidiare le rare povertà forestiere. Nell'opera istessa del legislatore persiano Zoroastro si trovano eccellenti massime di morale. Voi ne avete sentite di belle anche nella morale egiziana. Per quanto dunque sia bella la morale cinese, essa non merita la profusione degli elogi che alcuni ne fanno.

Successero poi a Confucio altri filosofi, che piantarono varie Sette e dottrine ancora peregrine: sparse nell'Oriente, passarono alla Cina, e vi recarono una confusione di opinioni e sistemi diversi che diedero luogo ad infinite interpretazioni e commenti, ed anche a sospizioni di ateismo, di cui alcuni, premurosi di accrescere la turba degli atei, accusarono la parte più nobile di una tanta nazione. Il dotto Leibnitz biasimò come troppo ardite le interpretazioni di alcune equivoche voci fatte da alcuni a capriccio, per la voglia sfrenata di moltiplicare il popolo degli atei, e si affaticò a purgare la dominante setta de' filosofi cinesi da questa colpa. Non è del mio scopo l'entrare nell'esame di queste cose. Io mi guarderò dall'accusare di una tale insania la parte più colta di una grandissima nazione con equivoci argomenti, e mi contenterò di riferire ciò che ci dice il Voltaire, che quasi tutti gli editti cinesi ricordano ed onorano un *Essere Supremo, Padre dei popoli, premiatore e punitore giustissimo; che ha posto tra l'uomo e lui una corrispondenza di preghiere e di beneficj, di peccati e di castighi.*

La moral di Confucio si vuol tragittata nel Giap-

pone da Moosi, filosofo confuciano, e prolungata con quattro libri, che sono tuttavia presso i Giapponesi in grandissima autorità. Onde la setta dei filosofi giapponesi si vuol come un ramo della scuola di Confucio. Di fatto la morale di Confucio ha una perfetta similitudine con la moral giapponese; se non che dove Confucio osservò silenzio sulle cose invisibili, i filosofi giapponesi vollero ammettere un'anima universale avvivatrice di ogni cosa, che riceve le anime separate dai corpi, come il mare riceve i fiumi; annisero inoltre il mondo eterno, non fatto da quest'anima, ma governato da lei. Altri fanno delle dottrine giapponesi due classi: l'una di quei che insegnano i premj e le pene della vita futura, ma con l'aggiunta di molte favole e puerili fantasie, dalle quali i Bonzi raccolgon buon frutto; e l'altra di quei che mescolano insieme l'Epicureismo e lo Spinosismo; ma non è del nostro istituto l'esame di queste metafisiche curiosità.

Prima di passare all'Occidente vi potrei dir qualche cosa della morale degli antichi Arabi, de' Fenici e degli Etiopi, popoli tutti antichissimi, ch'ebbero scienza di costumi e di leggi. Ma oltre che la cosa sarebbe assai lunga, può bastare all'intento l'avervi accennate le morali delle principali nazioni, essendo verissimo ciò che vi dicea da principio, che i popoli si sono comunicati vicendevolmente presso a poco il loro principj della morale condotta. Così, per esempio, nell'Arabia, le antiche scuole sabeë, erudite per avventura ne' principj dei

maghi persiani e caldei, che furono maestri assai riveriti nell'Asia, diffusero tra gli antichi Arabi molte teorie e pratiche persiane e caldee.

Si disputa pure da alcuni eruditi, se i Fenici fossero maestri degli Egiziani, o gli Egiziani dei Fenici; e nacque la disputa dalla consonanza di alcune dottrine e costumi che si osserva tra questi popoli. Finalmente per consenso degli antichi scrittori molte usanze e dottrine furon comuni agli Etiopi ed agli Egiziani. Onde l'estendermi minutamente sulla morale di questi ed altri popoli dopo avervi accennate le etiche de' principali, non servirebbe che a pascere una erudita curiosità, e togliere il tempo a cose assai più importanti. Potete leggere, qualor vi piaccia, il Bruckero, il Marsham, il Cudwort, Agatopisto Cromaziano ed altri scrittori, che trattarono più o meno diffusamente dell'indole di ogni filosofia.

Io non farò che avvertirvi di ciò che risulta dalla storia delle morali finora accennate di cotesti popoli: che in tutti i tempi e in tutti i luoghi la morale ha avuto per base una religione, o vera o falsa, e che in mezzo a tutti gl'infortunj delle umane cose sono sempre più o meno rimaste scolpite nel cuor de' popoli alcune massime generali dell'onesto e del giusto, massime più di sentimento che di raziocinio, massime o ricevute per tradizione non interrotta dalle prime età, o dedotte con facilissima riflessione dalla natura delle cose e della natia loro convenienza. La qual riflessione ei tornerà in ac-

concio a suo tempo. Ora dai popoli delle più remote parti del mondo passeremo alla Grecia, e sotto alcuni punti di vedute contempleremo la infanzia ed i progressi della morale dei Greci.

## LEZIONE SESTA.

*Della origine e dei primi progressi della scienza morale tra i Greci.*

SINORA vi ho fatto conoscere l'indole delle varie morali dei popoli del mondo, e l'epoche loro diverse principiaudo dai tempi più antichi e scorrendo l'età posteriori per le remote regioni della terra. Ma sinora non abbiamo osservato che una morale, per così dir, di famiglia, una serie di massime, o piuttosto di aforismi morali adattata ai bisogni delle società naturali, o di una popolazione più o meno estesa. Per esempio i particolari precetti intorno ai doveri de' padri e de' figliuoli, del principe e de' sudditi, del marito e della moglie, de' fratelli e degli amici costituivano tutta la morale cinese. Così pur la egiziana tutta volgeasi intorno agli ufficj particolari, e si contenea in alcune regole spettanti ai medesimi, qua e là riunite in un corpo, senza alcun ordine e connessione tra loro. Non si era ancor richiamata la morale a certi generali principj dedotti dalla natura, dagli attributi e dalle facoltà dell'uomo, e quindi non si era ancora stabilita un' Etica che per avere la base sulle facoltà e sulla

natura dell' uomo fosse per tutti gli abitanti della terra, che essendo uomini aveano tutti la stessa natura e le stesse facoltà. Questa morale, divenuta scienza, e che si può dire la morale dell' uomo, nacque e crebbe nella Grecia, dove, per così dire, sui materiali trasportati dall' Oriente s'innalzò col tempo e con lo studio l'edificio della scienza morale.

Ebbe per altro questa scienza nella Grecia la sua infanzia e la sua adolescenza per gradi, e passò per varie epoche prima di giungere alla sua perfezione. Se noi guardiamo a quello ch' erano i Greci nella prima loro origine, par quasi impossibile che uomini tanto rozzi, e selvatici, e vagabondi, come le bestie, senza forma quasi di società, potessero salire col tempo ad essere non solo i maestri dei barbari, de' quali erano stati discepoli, ma padri ancora, e maestri della umanità, della dottrina, della religione e delle leggi in quasi tutte le terre. Tanto è vero che tutti gli uomini, per quanto sieno rozzi ed incolti, possono col favore delle circostanze, colla coltura, coll' arte, con lo studio e col tempo fare acquisto delle scienze e delle arti. I primi che cominciarono ad introdurre tra i Greci qualche umanità, furono alcuni avventurieri venuti di Oriente e di Egitto. I Titani, Osige, uomo straniero, Cecrope egiziano, ed alcuni altri conquistatori furono insieme i maestri che piaularono i primi alcuni principj di religione, di gentilezza, di morale tra i Greci. Oltre questi uomini v'ebbero altri ancora ne' tempi poetici, come Orfeo,



Amfione , Musco , Melampo , Esiodo ed Omero , ed altri che , cantando in versi le beneficenze del cielo , e celebrando le opere magnanime , e insegnando le origini e gli ordini delle cose , e promulgando le leggi , ed i precetti dell'etica , ammansavano le indoli selvagge dei Greci , adunavano le società , e ne stringevano i vincoli. Così i poeti ed i musici di que' tempi divennero i legislatori , i filosofi , i benefattori delle nazioni.

Questa fu la infanzia della morale fra i Greci. Certamente i primi dirozzatori della Grecia o furono uomini egiziani , o ammaestrati in Egitto. Quindi siccome le prime Deità , ed i culti di Grecia , così le prime regole di costume , e le prime leggi di essa furono a un di presso le istituzioni e le leggi stesse egiziane. Di fatto Cecrope proibì le vittime animate , proserisse la Venere vagabonda , diede leggi conjugali , ordinò le sepolture , affidò i giudicj agli uomini più onesti , e sbandì dai tribunali gli avvocati e la rettorica ; e Teseo condannò le uccisioni e le crudeltà , diede leggi ai mariti , separò il privato dal pubblico , il sacro dal profano ; e Trittolemo comandò di esercitare l'agricoltura , di onorare i parenti , di sacrificar vegetabili , di non far torto ai viventi , e di menar vita tranquilla e quieta. Le quali istituzioni si vedono certamente conformi al genio della morale d'Egitto. ch' ebbe sempre in onore e riverenza le suddette massime , che per altro trasportate nella Grecia per molte vicende e circostanze contrarie non ebbero sempre la stessa fortuna ,



Un altro argomento di questo passaggio delle istituzioni orientali alla Grecia è la maniera stessa d' insegnare che appresero i Greci dagli Orientali, maniera, che tanto più si scorge in Grecia, quanto più ci accostiamo a' primi suoi tempi. Imperciocchè presso i Greci più antichi si trova familiare il costume degli Orientali d' insegua le regole della morale per via di esempi, di favole istruttive, di enigmi, di apologi, di parabole. Sono notissime le Favole di Esopo, e prima ancora di lui altri greci scrittori usarono di questo genere di finzioni ingegnose per erudire massimamente i fanciulli, ed il rozzo popolo, come prova l' erudito Fabricio, recando non pochi esempi di simili autori nel tom. II della sua Greca Biblioteca. Plutarco ci parla di Piteo, zio materno di Teseo, che visse circa l' età dei primi giudici d' Israele, e ci attesta che la scienza, la quale allora in Grecia fioriva, consisteva principalmente in alcuni aforismi, proverbj, o brevi sentenze morali, per cui salì a' suoi giorni in tanto credito l' opera di Esiodo intitolata: *l' Opere ed i Giorni*. Eccovi la prima infanzia della morale dei Greci all' uso degli Orientali, la qual infanzia appunto si rassodò secondo la costumanza degli stessi Orientali col mettere, come si è detto, in versi quelle brevi sentenze, o quei proverbi morali. Il qual costume antichissimo serviva mirabilmente ad esprimere il precetto morale con una immagine più viva e toccante, ed insieme ad imprimerlo più altamente nella memoria de' giovani. I poeti stessi

più celebri, e massime i tragici, ebbero cura d'inserire alcuni buoni precetti nelle loro opere. Omero ne somministra non pochi. Sul qual proposito per altro si può leggere Agatopisto Cromaziano nel suo tom. II. Egli è certo che i posteriori poeti deviando dalla semplicità della prima poesia, e della musica prima, e intenti più a dilettere, che ad istruire, non sempre presentano le giuste idee del vizio e della virtù; anzi molte volte travisano l'uno e l'altra, secondando le lor fantasie, e cadendo in molte contraddizioni. Ma era più semplice il costume degli antichi canti e dei poemi che esprimono alcuni precetti di moralità e che si ritrova presso le nazioni più antiche.

Crebbe la moral nella Grecia in mano de' legislatori e de' filosofi. I legislatori porgevano al popolo le leggi della vita civile, e varia riusciva la moral popolare secondo il fine che si proponea il legislatore. Licurgo fu il primo che ordinasse una città con un certo sistema ragionato di leggi. Egli fece garantire da un oracolo di Apollo la sua abilità di formare una eccellente repubblica; e questo inganno politico l'autorizzò a comandare le più strane sentenze colla sicurezza di essere ubbidito. Egli immaginò una repubblica, e rivolse le idee della virtù ad un sistema guerriero, e volle che la guerra fosse il solo mestiere degno dell'uomo repubblicano. A questo fine indirizzò la educazione de' fanciulli, e tutta l'etica popolare. Volle comuni le mense e comuni ancora, quando piacesse, le mogli; volle che

le fanciulle s'ingegnassero a divenir madri robuste di eroi, e che le mani spartane si astenessero dall'aratro, e che invece si esercitassero nella caccia, nel corso, nella fatica, nella sofferenza, nel dolore, nell'armi, nelle battaglie. Tutto in somma tendeva a formar l'uomo unicamente per la guerra. Dal qual sistema nacquero ingegni inumani e superchiatori, che finalmente si concitarono il pubblico odio e la propria ruina.

Dracone, eccessivamente severo nella virtù, diede ad Atene delle leggi viziose per crudeltà, e perciò atte piuttosto a distruggere che ad emendare. Quindi Atene si rivolse a Solone, uomo versatissimo nella politica, il quale, calcolando il danno della severità di Dracone e della ferocia militare di Sparta, pensò di attenersi alle leggi della umanità egiziana, ed istituì una morale pacifica, mansueta e sociale. Piantò per base la mutua benevolenza, e quasi fratellanza de' cittadini, e tentò d'introdurre, quanto poté, l'uguaglianza; e solea spesso ripetere: *la eguaglianza non è cagione di risse*. Su questo principio ordinò che un cittadino dovesse dolersi della calamità dell'altro, ed uno interessarsi nelle ingiurie e nei torti fatti ad un altro; proibì severamente le contumelie contro i vivi e contro i morti, dichiarando inumana la eternità degli odj; ordinò che le altrui donne fossero intatte e modeste, e che i matrimoni fossero amichevoli vincoli, e non traffici; onde neppur volle che le fanciulle portassero doti; stabilì che i figliuoli riverissero e nutrissero

i genitori, se però questi gli avessero istruiti in qualche arte, e generati gli avessero da moglie legittima; promosse con buone leggi le arti e le scienze, e notò d'infamia gli oziosi. Abolì le sanguinarie leggi di Dracone, e rialzò l'Areopago, ed istituì un senato di quattrocento per mettere tra le forze politiche un salutare equilibrio che potea venire turbato dall'autorità della plebe, da lui sollevata per amor di eguaglianza ai voti decisivi nelle pubbliche assemblee. Fece varie leggi sepolcrali, agrarie e guerriere, e condannò all'infamia, ed all'esilio colui che, non commosso dai mali della patria, stesse nelle discordie civili inerte e neutrale.

Tutti i suoi detti e le sue massime spiravano questa civile armonia, questa fraterno benevolenza. Abborriva i tiranni e i loro fautori. Solea dire: Beati gli uomini onesti e temperanti; felice la casa che ha le sostanze non ingiustamente acquistate, non conservate con diffidenza, non usate con pentimento; beata quella città, ove sieno i buoni in onore, ed i ribaldi in abominio; ove i cittadini ubbidiscano ai magistrati, ed i magistrati alle leggi. Lodò sommamente l'amicizia, la temperanza, la modestia, la decenza del costume e la verità. Ammonì a prender consiglio nelle azioni dagl'Iddii, ed ordinò che nei sacrificj fossero scelte le vittime pure e perfette. Per questo sistema di leggi e di precetti morali Solone acquistò gran fama non solo in Grecia, ma ancora nell'antica Italia, cosicchè, al dire di Tito Livio, i Romani ne

fecero il fonte, e il primo elemento di quelle leggi che sono perseverate sino a noi, e in parte durano ancora a' nostri giorni.

V' ebbero altri legislatori celebri nella Grecia, e tali furono que' valenti uomini che furono detti i Sapianti, che altri restrinsero a cinque, ed altri accrebbero a sette. Tutti questi governarono i popoli, tra i quali viveano, se si eccettua Talete filosofo. Ma niuno di questi salì a tanto credito e celebrità, quanto n'ebbe Solone, uno dei sette sapienti. La loro scienza morale consisteva in certe corte sentenze, o parole notabili, espresse di una maniera laconica, viva, toccante. Gli antichi ci hanno conservati molti aforismi di questi Savj della Grecia. Il Buddeo ha fatto un trattato che ha per titolo, *Sapientia veterum, hoc est dicta illustriora septem Græciæ Sapientum, dissertationibus aliquot academicis illustrata.*

Di questa maniera anche Talete insegnava la morale a' suoi discepoli. Si recava al più di una sentenza corta e laconica una ragione corta anch'essa, e toccante, e nulla più. Ecco i principali aforismi morali di Talete: « Dio è la più antica cosa di tutte; imperciocchè egli è increato. Il mondo è la cosa più bella di tutte; imperciocchè è l'opera di Dio. Dio non ha nè principio, nè fine. Ben lungi che i malvagi possano agli occhi di Dio nascondere le loro cattive azioni, neppure gli stessi pensieri possono essere a lui nascosti. Lo spergiuro è peggior dell'adultero. La più difficil

« cosa del mondo è di conoscer sè stesso; la più  
« facile è di fare lezione agli altri. Colui è felice  
« che gode di una buona salute, di una fortuna  
« propizia, e che ha coltivato lo spirito con belle  
« cognizioni. Il miglior mezzo di viver bene se-  
« condo le regole della giustizia è di non fare ciò  
« che si biasima in altri. Bisogna ricordarsi degli  
« amici assenti, come se fossero presenti. Non vo-  
« gliate arricchirvi per vie malvage. Aspettate dai  
« vostri figliuoli lo stesso trattamento che voi arrete  
« fatto ai vostri parenti. Non v'ha cosa più utile  
« della virtù; imperciocchè essa rende utili tutte le  
« altre cose, col fare che l'uomo usi bene di esse.  
« Non v'ha cosa più perniciosa del vizio; poi-  
« ch'esso rende nocevoli per la maggior parte le  
« altre cose. Amate il sapere, le temperanza, la  
« prudenza, la verità, la fedeltà. Rendetevi abile  
« con la sperienza. Abbiate cara l'amicizia, la eco-  
« nomia, le arti, la pietà. »

Eccovi i lenti progressi della morale nella Grecia. I posteriori filosofi la ridussero col tempo a maggior perfezione. Sin qui la Grecia non ebbe se non una serie di precetti morali inviluppati, staccati e sconnessi. Essi non s'appoggiavano a generali principj, nè a prove di riflessione, di raziocinio. Erano piuttosto verità sentite, che dimostrate; oppur erano verità dedotte dalla sperienza e dalla osservazione, più che dalla natura delle cose e dagli attributi dell'uomo. L'analisi delle cose non era ancora venuta alla moda. Fece qualche passo di più il fa-



moso Pitagora, discepolo di Talete. Egli considerabilmente arricchì la morale di buoni precetti, e, come dice Aristotile, fu il primo che intraprese a trattare della virtù. Egli viaggiò per l'Oriente, e portò dall'Egitto, dalla Persia e dalla Caldea l'uso dei simboli e degli enigmi, sotto i quali nascondeva i suoi più belli precetti, massimamente quando ammaestrava gli stranieri. Parve a lui troppo fastoso il nome di *sapiente*; onde assunse quel di *filosofo*, che vuol dire *amatore della sapienza*. Non abbiamo di lui alcun libro. L'antichità ci ha conservate le sue idee rapporto alla morale, le quali si riducono alle seguenti. Egli ammettea la unità di un Dio Supremo, o sia di una natura impassibile, invisibile, incorruttibile ed intelligibile solamente. Dagli Egiziani apprese la opinione della Metempsicosi. Non lasciava però di parlare dei premj e delle pene di una vita avvenire, non saprei dire con quale coerenza. Sul fine delle umane azioni disse cose sublimi, ma esposte in un'aria mistica e poco intelligibile. Egli volea che lo studio del filosofo tendesse a rendere gli uomini simili a Dio. Questa somiglianza con Dio consisteva, secondo Pitagora, nel conoscere la verità, e per conoscere la verità esigeva un'anima purificata e superiore alle passioni. Si può ravvisare in questo sistema una specie di *via unitiva* e di *via purgativa*, di cui tante cose ci han dette i nostri mistici. Egli inculcava la sobrietà e la moderazione in tutti i piaceri; volea che l'uomo si guardasse da ogni opera mal-



vagia; e che facesse del bene agli altri, ad imitazione di Dio, ch'è largo e benefico. Il più bel dono, dicea Pitagora, che possa fare Iddio agli uomini, è di conceder loro di dire la verità e di fare del bene agli altri. Queste due cose rassomigliano alle opere di Dio. Egli proibiva di uscir da questo mondo senza un ordine di chi ci ha qui collocati; ma volea poi, che, partendo secondo l'ordine della Provvidenza, l'uomo sloggiasse di buona grazia senza piangere l'abbandono dei piaceri di questo mondo. Egli fu istitutore della Setta Italica, ed ebbe la sorte di formare alla sua scuola eccellenti legislatori, quali tra gli altri furono Caronda e Zaleuco.

Molto si potrebbe dire sui famosi simboli di Pitagora, che divennero poi famigliari nella scuola pitagorica. Ma di questi, come ancora della dottrina di lui e della sua scuola, potete averne copiosa notizia, quando vi piaccia, o dal Bruckero o da Agatopisto Cromaziano. Il nostro scopo non ci permette di trattenervi su questo punto lungamente. Ve ne dirò alcuni de' politici e de' morali che soffrono qualche congettura, perchè ne abbiate una idea. Eccoli: *Non lacerar la corona. Contro l'astro non estendere il dito. Soccorri a chi prende il peso, non a chi lo depone. Non isfuggire la stadera e il giogo.* Le quali figure sono interpretate dell'ossequio dovuto a' principi, dalla sommissione alle leggi, alla giustizia ed alla eguaglianza. Così pure erano comuni questi altri: *Rimuovi ogni punta ed ogni taglio. Non ferire il fuoco con la spada. Non ali-*

*mentare animale dalle unghie adunche. Non parlare contro il sole. Non negare il passo all'armento. Non portare strette anella. Fuggi la pubblica via, e cammina perviottoli, ecc.* Ne' quali simboli si congettura ripresa l'ira, la crudeltà, la frode, la loquacità, la maldicenza, la soverchia angustia e l'incauta società con la moltitudine, ecc. Sono poi infiniti quegli altri simboli che hanno messo alla tortura gl'interpreti antichi e nuovi, presso i quali può leggere chi volesse amplissimi commentarj pieni di erudizione, d'ingegno, d'inutilità e di noia, scritti per aprire le tenebre dei simboli pitagorici. Dall'amore della brevità e dal fine che ci siamo proposti, siamo invitati a cose più serie, ed a toccar queste istesse sotto alcuni punti generali che ci risparmino la lunghezza del minuto dettaglio.

Anassagora parlò con maggior coerenza di una vita avvenire. Egli rinunziò a tutti i suoi beni, ed a tutti gl'impieghi della patria per attendere alla contemplazione del vero. La qual cosa parve ai suoi concittadini un po' strana; onde fu da essi interrogato, perchè niuna cura lo prendesse della sua patria. Al che, rispose Anassagora, levando al cielo le mani: *Io ho una cura estrema della mia patria.* Egli pose il fine dell'uomo nella contemplazione della verità ed ebbe buone idee della virtù e del vizio. Le quali idee corruppe il suo discepolo Archelao, che sostenne essere la virtù ed il vizio fattura d'uomo, e stabilimento del gius positivo, non del gius naturale; e molto più le cor-

ruppe Democrito, il quale, benchè secondo l'uso di quell'età non abbia inteso ad un sistema di morale ordinato, pose però i fondamenti di un'etica, sui quali Epicuro innalzò la sua morale, come vedremo a suo luogo. Così, da Pitagora fino a quest'epoca, si gettarono i semi per lo sviluppo di una grande rivoluzione della scienza morale, che divenne successiva, e quasi periodica nelle epoche susseguenti.

## LEZIONE SETTIMA.

### *Della scienza morale di Socrate e di Platone.*

**A**I tempi di Socrate la filosofia morale prese una novella faccia. Sorse questo grand'uomo il più onesto e il più saggio di tutta l'antichità, oggetto di lodi eccessive e di sommi biasimi, come è la sorte degli uomini grandi; invidiato da molti per le sue rare virtù, calunniato da' comici per la purezza della sua morale, e odiato dai dissoluti, dai quali rimase finalmente vittima infelice. Egli conoscendo la somma importanza dello studio dell'uomo, rivolse a questo tutte le sue cure ed il suo impegno, e trattò la morale con un'esattezza, estensione ed ordine tale che in sua mano divenne una scienza, e riuscì ad essere la morale dell'uomo. A quest'oggetto egli indirizzò alcuni suoi principj di teologia naturale, e disegnò una immagine di morale pubblica, cittadina, e domestica, per cui ebbe le lodi di tutti i secoli.

e fu riputato il padre ed il maestro più eccellente dell'etica greca. Egli nulla scrisse, e si compiacque d'insegnar la morale a viva voce a' suoi discepoli che ne raccolsero i detti, e trattarono di essi diffusamente e con metodo, benchè alcuni contaminassero alle volte la socratica semplicità con metafisiche astrazioni come fece Platone. Ma intanto per avere un'idea della morale socratica conviene attenersi alle narrazioni di Senofonte e di Platone, che visser con lui, e furono i suoi maggiori scolari, e promisero nei libri loro di narrare le massime del loro maestro, e le narrarono veramente come uscite dalla bocca stessa di lui. Con questo metodo si può ridurre la morale di Socrate ai capi seguenti:

1.<sup>o</sup> Stabili Socrate solennemente due verità come basi della sua etica, cioè la dottrina della esistenza, della sapienza, della bontà, della grandezza, della provvidenza d'Iddio e della immortalità degli animi.

2.<sup>o</sup> Sostenne esservi alcune leggi non iscritte, cioè scolpite da Dio nel cuor degli uomini, che sono quelle, che osservandosi egualmente in tutti i lati della terra dagli uomini divisi per lingue e per paesi, non poteron mai essere opera o fattura degli uomini.

3.<sup>o</sup> Queste leggi della natura non sono mai violate impunemente. La pena è inseparabile dalla trasgressione, e quella non è posta unicamente o nel castigo delle leggi umane, o negli interni rimorsi o riprensioni della ragione, o nella idea o memoria

del delitto, o in altri mali, che seguon la colpa; ma è posta principalmente nella ferma intimazione di pene inevitabili ancor dopo la morte ai trasgressori. La qual sanzione stabile e certa delle leggi della natura non potea esser se non se d'un legislatore molto maggiore dell'uomo.

4.<sup>o</sup> Piantato il fondamento della legge naturale, Socrate insegnò quali fossero le leggi universali, giuste, legittime, non iscritte, e principiò dal culto degli Dei; e volle che questa fosse la prima legge, e dichiarò che questo culto sostanzialmente consiste nell'adempimento delle leggi divine; e che i sacrificj non debbono eccedere le nostre facoltà; e che pregando si dee domandar semplicemente il bene che gl'Iddii conoscono meglio di noi, e da essi prendere i consigli ed auterporli a tutte le opinioni degli uomini.

5.<sup>o</sup> Pose in secondo luogo tra leggi universali ancora la riverenza verso i genitori, e la restituzione dei benefizj e la gratitudine verso i benefattori.

6.<sup>o</sup> Definì la virtù essere la sapienza o sia la cognizione del vero applicata alla emendazione dell'animo; esser l'origine delle opere buone, il fondamento della vera utilità e della vera beatitudine. Onde Socrate pensò la virtù essere la scienza che conforma alla ragione suprema universale le opere ed i pensieri degli uomini.

7.<sup>o</sup> Fissata l'idea generale della virtù, e quindi del vizio, discese a descrivere le bellezze delle particolari virtù e le bruttezze pe' vizj particolari.

8.º Riguardò poi l'uomo in sè stesso, e lo erudi con buoni precetti. Insegnò, che si dee custodire la sanità del corpo, da cui dipende quella dell'animo; che l'ignorare sè stesso è prossimo all'insania; ed è sapienza conoscere di non sapere quello che non si sa; che sta bene l'avvezzarsi alla fatica ed alle disgrazie per sostenerle con coraggio, quando la necessità ce le porti; che migliore è la vita dura della molle e delicata; che sono da frenarsi le vogliuole del corpo; che il mangiare ed il bere oltre la fame e la sete è proprio dei porci di Circe; che la felicità non è posta nel lusso e nella superbia; che essa non si dee cercare in altri, ma dentro noi stessi; che la nobiltà e la ricchezza non hanno per sè stesse alcuna onestà; che la vera nobiltà è la buona costituzione del corpo e dell'animo, e la vera ricchezza è contentarsi del meno e guardarsi dal troppo; che la quiete dell'animo è la più bella di tutte le possessioni; che l'abbisognare di poco è prossimo alla divinità che non abbisogna di nulla.

9.º Consideraudo poi Socrate l'uomo posto in società, ripartì i suoi precetti alla società generale, alla domestica, alla politica. Per la società generale egli inculcò la fede, la veracità, la giustizia, l'urbanità, la cortesia, la liberalità, la beneficenza, l'amicizia ed altre sociali virtù, e biasimò i vizj contrarj come perturbatori della pubblica armonia; e solea ripetere, l'uomo onesto e socievole dover essere tanto buono, quanto egli ama di apparire; e tali dover essere i suoi costumi, che più a lui si ereda, che al giuramento.



10.<sup>o</sup> Per la società domestica diede molti buoni suggerimenti intorno all'agricoltura, alla vigilanza economica, alla fuga del lusso, della ubbriacchezza, del giuoco, degli inutili piaceri; ed insegnò i doveri dei padroni e dei servi, dei mariti e delle mogli.

11.<sup>o</sup> Finalmente intorno alla società politica disse essere la città più munita quella ch'è popolata da onesti uomini; la più retta costituzione trovarsi in quella città, in cui i magistrati onorano le leggi ed hanno principj uniformi; quella città esser ottima, in cui vi sono molti premj per la virtù; e quella esser felice, dove sono castigate le ingiustizie e dove le leggi regolano la condotta de' cittadini. Disse quello essere un buon cittadino che si studia di promuovere l'opulenza della repubblica nella pace e le vittorie nella guerra; che si affatica a reconciliarle i nemici ed a mantenere nella plebe la concordia e l'armonia. Disse finalmente que' soli essere principi e re, che sono dotti nell'arte del regnare, e che comandano ai consenzienti, ed essere tiranni coloro che non con la legge, ma con l'arbitrio regnano a mal in cuore de' sudditi.

Questo è l'abbozzo della morale di Socrate, che si può dedurre segnatamente da Senofonte e Platone, da Cicerone, Laerzio ed altri, che, studiosi delle socratiche massime, si affaticarono a tramandarle alla memoria de' posteri. Socrate ebbe un gran numero di scolari, che furono di più ordini. Imperciocchè alcuni l'udirono non per divenire autori



di scuole , ma per imparare a vivere da onesti ed utili cittadini. Tali furono Critobolo, Ermogene, e, per tacer di molti altri, Alcibiade e Crizia, giovani cospicui, i quali però con l'età degenerarono con infamia dalla morale del maestro. Altri lo ascoltarono col disegno di essere anch'essi nominati e tenuti filosofi socratici, e perciò adunarono scuole, come Fedone, Aristippo, Platone ed altri. Altri finalmente amarono di filosofare con Socrate, e scrissero ancora della sua filosofia, non per voglia di piantare filosofiche famiglie, ma per proprio trattenimento nei silenzi delle loro case, quali furono Critone, Senofonte, Eschine ed altri. Noi, tralasciando per brevità di parlare di tutti questi ordini di scolari di Socrate, essendo ciò alieno dal nostro scopo, ci limiteremo a dir qualche cosa della moral di coloro, che principi di altre scuole sono usciti dalla disciplina socratica, che fu ben presto dispersa tra i suoi discepoli e compagni, i quali benchè per la fama, cui era salito il maestro, amassero tutti di comparire socratici, per la differenza però degl'ingegni e de' climi piantarono scuole diverse. Così Fedone piantò la scuola Eliaca, che fu poi nominata *Eretriaca*, Euclide adunò la *Megarica*, Aristippo la *Cirenaica*, Antistene la *Cinica*, Platone l'*Accademia*, e da queste nacquero altre scuole, cosicchè la Grecia fu inondata da diverse filosofie, quante erano le scuole diverse.

Io non vi voglio trattenere sulle diverse morali socratiche esposte e sostenute dai varj discepoli di

Socrate. Troppo lunga impresa sarebbe e inoltre superflua, anzi noiosa, giacchè ci converrebbe spesso ripetere inutilmente le stesse cose. Lasciate dunque da parte le scuole meno famose, cui diedero nome i socratici, mi restringerò alla moral di Platone, al quale tanti uomini e tanti secoli hanno profuse le lodi e le ammirazioni sopra ogni misura. Egli scrisse dell'etica diffusamente ne' suoi Dialoghi. Eccovi in ristretto la somma de' suoi principj. Pone per basi della sua morale quelle due verità, che pose anche Socrate, cioè l'esistenza di Dio e l'immortalità degli animi; e per quanti dubbj egli disputando proponesse sulla seconda verità, egli conobbe, che la speranza dei premj e 'l timor delle pene della vita futura dovea essere un fondamento della morale, e l'adottò.

Posti questi principj, egli dicea, che il fine di tutte le azioni umane è il bene, ma il bene sommo, il bene per eccellenza, che non può essere se non se l'Essere infinito, il padre e la causa universale di tutti gli esseri. Senza la cognizione ed il possesso di questo sommo bene tutto è niente.

Ma sebbene tutti gli uomini ardano del desiderio di questo bene, non giungono a conoscerlo abbastanza. Perciò pochi sono quaggiù felici a qualche modo, e niuno perfettamente.

La felicità, di cui possiamo quaggiù godere, consiste nel godimento di un bene, che è una emanazione e similitudine del Sommo Bene, come la luce è una emanazione del sole, ma non è il sole stesso.

Questa emanazione di bene, che più rassomiglia al Sommo Bene, è la scienza e la verità, che produce la santità, la giustizia, l'onestà, la virtù.

Da questi studj risulta per quanto può farsi la congiunzione e la somiglianza dell'uomo con Dio; e dall'amore di lui nasce un piacer puro, onesto e senza rimordimento; in cui consiste quella felicità che si può avere quaggiù anche in mezzo a tutti i mali della vita presente, e senza cui l'anima è misera anche nell'abbondanza di tutti i beni di questo mondo.

Se l'anima si ritira di quaggiù pura e scevra da ogni immondezza corporea, raccolta sempre in sé stessa, filosofando con la verità, ed imparando ad uscire dal corpo, ella ritorna all'Essere simile a lei, divino, immortale, in cui, libera dalla ignoranza, dagli errori e dalle tiranne passioni, ed altri mali, vive felice, e se la passa cogli Iddii per tutta l'eternità.

Platone sviluppa questi principj cogli ornamenti di una maestosa eloquenza, ma vi frammischia molte idee mistiche, astratte, per tacere della sognata preesistenza delle anime umane lassù nelle stelle, e della metempsicosi delle anime de' cattivi e di molte altre chimere da lui avanzate con gravità metafisica sullo stato della vita futura. Un esempio del suo astratto e mistico ragionare è il seguente: Nulla vi ha di più naturale all'uomo che l'amare. L'uomo ama naturalmente il bello, poichè l'anima umana discende dalla sorgente stessa della bellezza; ma

tutto ciò che rassomiglia più o meno a questa beltà primitiva, fa una impressione più o meno forte sull'anima, secondo i gradi del di lei attaccamento al corpo. L'anima quanto più trovasi disimpegnata dal corpo, adora nel bello la suprema bellezza, per cui essa è nata; e questa adorazione produce nell'anima la temperanza, la forza, la sapienza e tutte le altre virtù. Ma gli animi, imbarazzati ed immersi nella materia, non conservando alcuna idea della suprema bellezza, corrono dietro alle beltà passeggiere ed imperfette, e senz'alcun freno si lordano d'ogni immondezze ed impurità.

Si diletto assai Platone di certe idee universali ed astratte, non formate da noi, nè solamente esistenti nella mente nostra, quando da noi si concepiscono; ma esistenti fuori di noi, ed anche prima, che da noi si concepissero, sussistenti per sè medesime e perfette per loro natura. Queste sono le idee archetipe, le idee tanto famose di Platone.

Siccome dunque egli vuole che le anime nostre fossero prima che noi nascessimo, nè si esercitassero in altro che nella contemplazione di quelle idee universali ed astratte, delle quali svani in esse la memoria nella unione delle anime ai corpi, così vuole ancora che uscendo le anime dai corpi pure e virtuose, sarebbero ricevute di nuovo tra quelle archetipe idee, ed accostandosi principalmente all'idea del bello e del buono, e contemplandola, e godendosela sariauo contente e felici. Da qui s'intende, perchè Platone dicesse essere riposta la felicità umana nella contemplazione di una idea.

Non è per altro che Platone da' suoi metafisici principj non tiri le conseguenze pratiche relative alla condotta degli uomini. Egli non vuole che s'impreda alcuna azione senza pregar prima Iddio. Insegna che Dio rigetta le preghiere ed i sacrificj di un'anima impura, e che non si lascia corrompere dalle offerte e dai doni.

Egli riguarda lo srelogato amor proprio come l'origine di tutti i mali della vita, e vuol che la più bella di tutte le vittorie sia il vincere sè medesimo.

Vuole che la filosofia sia un preparazione alla morte, ma vuol che si sopporti la vita per ubbidire agli occhi del Creatore.

L'uomo, egli dice, non è nato solamente per sè, ma per la patria, per li parenti, per gli amici,

Non si dee far torto a veruno, e molto meno si dee rendere male per bene. Egli è meglio ricevere una ingiuria che farla agli altri.

Così in mezzo alle sottigliezze metafisiche, con le quali talvolta contaminò Platone la socratica semplicità, ed in mezzo ancora a non pochi errori, ed anche gravi, nei quali è caduto, egli piantò molti buoni principj, e dedusse molti belli precetti, che egli stesso distribuì agli stati diversi della vita.

Dalla morale Platone si rivolse alla politica, e formò il piano di una repubblica; e sebbene in esso abbia sparse alcune sentenze piene di sottilità e di entusiasmo, non si può negare che ne abbia dette molte altre conformi al buon senso e degue

di lode, e che il suo vizio sia stato nel dedurre alle volte cattive conseguenze da buoni principj. Egli disse esser le leggi assolutamente necessarie per mantenere la società, e senza leggi gli uomini cangiarsi in bestie feroci. Definì la legge essere un ordinamento pubblico inteso alla maggior fortuna della società, e coloro che ricusano di sottomettersi alle leggi, esser violatori della tacita convenzione stabilita tra i particolari e la società. Disse, che i capi della società, i condottieri dello stato sono ministri delle leggi, e che colà abbonda la prosperità dove la legge è signora e i magistrati sono servi di lei, e colà si dee aspettar la rovina dove i magistrati comandano e le leggi servono. Insegnò essere frutti della sedizione, della tirannia e della ingiustizia quelle leggi che mirano solamente la utilità del legislatore e non il pubblico bene; e che la politica, la quale studia a render potente il padrone a spese dei sudditi, e pone tutta la virtù del sovrano nell'ingrandimento e nella sicurezza del suo potere, lasciando ai privati la giustizia, la pazienza, la bontà, l'umanità, come virtù da schiavi, è una manifesta tirannia; poichè il fine della vera politica è di adunare i cittadini come fratelli a vita sociale e felice senza povertà e senza ricchezze, e nelle regole della giustizia e della savità. Indi passò Platone a dettare con precisione le regole del culto pubblico, le scelte dei magistrati, le leggi de' matrimonj, l'educazione, i testamenti, le tutele, la guerra e la pace e altri affari della vita civile. Egli



sbagliò nel dedurre dal principio giustissimo di vita socievole e comune tra i cittadini una perfetta uguaglianza dei beni e la comunità delle mogli. Pretese inoltre assai da' suoi repubblicani, mentre vuole ch'essi fossero tutti eruditi nella astrazione delle nozioni, contemplatori, mistici, metafisici. Onde si può dire, che egli ordinasse una repubblica più metafisica che reale. Con tutto ciò non si può negare che Platone non desse, sì nella morale come nella politica, eccellenti e sublimi precetti, e che ne dicano alcuni, intenti ad abbassare la gloria di un nome nella filosofia antica e nella seguente grandissimo.

L'Accademia istituita da Platone fu tanto diuturna che resistè alla forza di molti secoli, e giunse quasi per varie vicende ed alternative sino alle porte del nostro. Molti concorsero a questa scuola, i quali per la maggior parte si attennero religiosamente alle Platoniche dottrine; onde tenue fama trasmisero ai posterì. Dopo la prima altre Accademie furono istituite. Capo di una seconda fu Arcesilao, che, uditor di Polemone, si educò nella prima Accademia, e vi ottenne la maggior sede. Laddove il buon Socrate usava dire: *lui niente sapere, salvo che questo solo, che niente sapea*; sentenza adottata e commentata dal suo discepolo Platone; Arcesilao aggiunse liberamente, *niente esservi che si possa sapere, e nemmeno sapersi questo istesso che niente si sa*. Costui estese a tal segno la sfrenatezza del dubitare che fu riguardato come il comune nemico



di tutte le scuole, il rovinatore degli umani discorsi. Ciò che recò alla seconda Accademia danno ed infamia. Onde Carneade, autor della terza Accademia, pose qualche confine alle dubitazioni; e distinguendo due ordini di cose, diede ogni licenza alle incertezze nel regno metafisico; ma nel regno civile e pratico le raffrenò con certe naturali forze, ed istinti, o costumi; o leggi, o probabilità, che equivalevano a certezza, e stringevano ad ubbidienza. Il qual costume fu adottato ancor dai Pirronici o Scettici, come alcuni nostri moderni pensano, contro il parere di altri che risguardarono siffatti filosofi come distruttori della religione e della morale. Comunque la cosa sia, a noi non s'aspetta l'esame di ciò, non avendo altro fine che di darvi una storica analisi delle principali Etiche degli antichi filosofi. Onde, lasciate da parte le varie scuole di minor credito uscite dalla Platonica, ci rivolgeremo alla morale di coloro che furono autori di altre Etiche, e padri di scuole più celebri.

## LEZIONE OTTAVA.

*Della scienza morale d' Aristotile, di Epicuro  
e di Zenone.*

**A**BBIAMO osservato che Platone con quel sommo ingegno, di cui era fornito, portò nell' Etica, risguardante la vita futura e l' indole della felicità, una metafisica troppo immaginosa ed astratta, e

vestì la sua Morale di nozioni troppo sottili e chimeriche. Le sue archetipe idee, le sue mistiche immaginazioni sul bello e sul buono e sulla virtù non piacquero ad alcuni filosofi che avrebbero amato una morale più pratica e piana. Uno di questi fu Aristotile, il più celebre dei discepoli di Platone ed autore della scuola Peripatetica. Egli si rivolse a comporre un' Etica più regolare e metodica, ed insieme più conveniente alla vita presente dell' uomo. Tenne Aristotile una via diversa da quella che avea tenuta il suo maestro Platone. Furono l' uno e l' altro condotti da principj diversi, e cercarono cose diverse. Aristotile restrinse la sua morale dentro i confini della vita presente; diresse Platone la sua ad un fine più elevato e più nobile. Quindi Platone propose all' uomo una felicità, ed Aristotile un' altra. Quegli risguardò la felicità dell' uomo considerato in sè stesso, dell' uomo solitario; questi ebbe in veduta la felicità dell' uomo sociale, dell' uomo civile, onde Aristotile divise in due la felicità; in quella del solitario ed in quella dell' uomo civile; chiamò la prima *contemplativa*, e la collocò, come avea fatto Platone, nella contemplazione di una idea, ed apprezzò tanto questa felicità, ch' egli l' antepose a quell' altra dell' uomo civile, e la disse più nobile e degna delle forme separate e delle eterne intelligenze. Ma sebbene chiamasse la felicità civile men nobile ed eccellente, pensò tuttavia ch' ella fosse più conforme alla natura dell' uomo, e la stabilì nella somma di tutti i

beni che convengono alla natura umana, e a questa felicità chiamò gli uomini, lasciando quella Platonica beatitudine agli Dei.

Perciò laddove Platone piantò la base della sua morale sulla nozione di Dio e sullo stato di una vita avvenire, Aristotile pose per fondamento della sua la tranquillità della vita presente; e benchè assolutamente non negasse o l'immortalità dell'anima o l'esistenza di un principio immobile, di un Esser Supremo, causa universale di tutti gli esseri, egli però non ne volle far uso, e non ne parlò nel piano della sua Etica, se non per incidenza e con dubitazione. Egli volle restringere nei limiti di questa vita la sua morale, cui per appianare di più, e per adattarla alla fisica costituzione dell'uomo vi preparò da lungi la strada col suo sistema sulla origine delle idee dedotta dalla sensibilità; il qual sistema servì di base alla spiegazione del piacere e del dolore, degli abiti e delle affezioni dell'animo, che rese facile l'analisi dei vizj e delle virtù, delle quali sì in generale come in particolare trattò diffusamente.

Essendo, secondo Aristotile, posta la felicità dell'uomo nella somma di tutti i beni che alla natura umana convengono, ed essendo l'uomo composto d'anima e di corpo, egli ha bisogno di quasi continuamente servirsi delle cose estrinseche. Onde alla natura dell'uomo convengono tanto i beni dell'animo, quanto quelli del corpo e della fortuna. Onde la felicità sarà posta nella somma di tutti questi beni.

Ma l'uso di questi beni, perchè renda l'uomo felice, debb'esser ragionevole e virtuoso. Niente più conviene alla natura dell'uomo che seguir la ragione. La felicità dunque civile sarà posta principalmente nell'esercizio delle virtù.

La virtù è definita dal nostro filosofo un abito lodevole che perfeziona l'animo, in cui essa risiede, e l'abilita a compier bene i suoi doveri. Una sola azione virtuosa non costituisce la virtù. Questa comprende una facilità, una prontezza di far le azioni virtuose, cioè conformi alle regole dell'onesto, acquistata con l'esercizio e coll'uso.

Egli divide la virtù in due, cioè in virtù intellettuale, che risiede nell'intelletto, ed in virtù morale, che ha la sua sede nella volontà. Tratta prima Aristotile della morale virtù: vuol che questa sia posta in un certo mezzo tra l'eccesso ed il difetto; onde la definisce generalmente un abito di deliberare e di eleggere consistente in mediocrità. Questa definizione è spiegata e difesa da Francesco Maria Zanotti nella sua Filosofia Morale secondo l'opinione dei Peripatetici. Essa per altro è combattuta da molti che vogliono distinguere alcune azioni, le quali per essere virtuose esigono mediocrità ed altre, nelle quali fa d'uopo andare al maggior grado possibile di perfezione. Non si può, dicono, amar troppo la patria. In ciò non si può peccar per eccesso, giacchè non sarebbe un far troppo l'incontrare per essa la morte. Pure sembra che anche l'amor della patria possa essere eccessivo. L'amor

degli antichi Romani verso la patria giungeva ad essere un odio del genere umano.

Comunque la cosa sia , questo mezzo tra l' eccesso e il difetto , questa mediocrità è la base del sistema di Aristotile ; su questa base egli , trattando delle virtù morali , si affatica a trovare quel mezzo che le costituisce virtù. Onde definisce , per esempio , la fortezza una mediocrità tra il timore e l' ardezza , la temperanza un mezzo tra il piacere sensuale del gusto e del tatto , e il dolore in qualche modo , o la insensibilità ai piaceri , la magnanimità tra l' ambizione smisurata e la sciocca vanità , e così pure nel commercio della vita l' affabilità posta tra l' adulazione che vuol piacere a tutti vilmente , e la misantropia che vuol dispiacere a tutti con villania , e così discorre delle altre virtù .

La giustizia fa l' argomento di un libro intiero della Morale d' Aristotile. Questa è nel mezzo delle azioni giuste ed ingiuste , ed è una osservanza del diritto civile , il quale o è naturale , che non dipende da particolari costituzioni , ma ha da per tutto la medesima forza , o è positivo che si aggira intorno ad oggetti che da principio erano indifferenti e che tali non sono dopo gli umani stabilimenti. Ma su questo punto Aristotile è stato molto digiuno. Egli non ha detto una parola delle leggi del diritto naturale che hanno luogo fra le diverse nazioni o che riguardano l' uomo considerato in sè stesso. La Moral di Aristotile si aggira unicamente sui doveri del cittadino.

Passa poi Aristotile alla virtù intellettuale che ha per oggetto la verità, e la divide in cinque rami, cioè: 1.º nella scienza che, secondo lui, è una cognizione delle conseguenze necessarie che derivano da certi principj; 2.º nell'arte che importa una cognizione abituale delle regole che la retta ragione prescrive; 3.º nella prudenza consistente nell'abito di discernere il meglio per condursi negli affari della vita, secondo la ragione; 4.º nella intelligenza, o sia cognizione dei primi principj evidenti per sè stessi; 5.º nella sapienza, la qual comprende la cognizione de' principj e delle dimostrazioni.

Parla dell'amicizia, e vuole che sia o virtù o compagna di virtù, e certamente necessaria per la felicità della vita. La definisce una perfetta e scambievolmente benevolenza, onde gli uomini si amano l'un l'altro, e sel provano reciprocamente. L'amicizia, egli aggiunge, ha per base o il piacere, o l'utilità, o la virtù. Quest'ultima è la più perfetta, e si trova tra gli uomini onesti e dabbene. Laddove le altre amicizie si trovano ancor fra i malvagi.

Nell'ultimo libro tratta lungamente del piacere e del dolore che sono le molle più forti dell'animo, e finisce con alcune riflessioni sulla umana felicità. Questo è il compendio dei dieci libri della Morale a Nicomaco. Negli altri libri Etici Aristotile non fa che ripetere gli stessi principj e le cose stesse. La Politica Aristotelica, sebbene più ampia e metodica, non si estende oltre i principj Platonici, e si limita nel breve giro dei governi della Grecia.



La sua Morale fu celebrata da alcuni come un *Sermone d' Iddio*. Ad altri parve molto imperfetta e mancante. Certamente egli è colpevole di gravi omissioni, e non ha avute le idee giuste e precise del diritto naturale, nè di quel delle genti, e massimamente della naturale eguaglianza degli uomini.

Ma sebbene la Moral d'Aristotile avesse gran seguito, essa però non dovea soddisfare a tutti i gusti degli uomini. Essa liberando gl' ingegni umani dalle precedenti sottigliezze Platoniche sullo stato della vita futura, e sul carattere del bello e del buono, non avea fatto che solleticare l'appetito di alcuni filosofi di compir l'opera che egli ha fatto sol per metà. Parve ad altri che si dovesse levare ogni pensiero della vita futura e del timore degli Dei, e fissare precisamente di quel ch'egli avesse fatto la natura e l'indole della umana felicità. Il dubbio solo di una vita avvenire e di una Provvidenza superiore, vegliante sulle azioni degli uomini amareggiava il piacer della vita. Il voler prescindere da questi due oggetti, come fece Aristotile, nel trattare dell' Etica, non era lo stesso che levarne il pensiero ai mortali. Avea detto Aristotile: « *Se gli Dei, come sembra, s' interessano nelle cose umane, egli è giusto e ragionevole il credere ch' essi prendano piacere di tutto ciò che v' ha nell' uomo di migliore e di più simile a loro, qual è la intelligenza, e che ricompensino coloro che amano e coltivano questa parte di loro stessi, avendo essi cura di ciò ch' è caro agli Dei, e*



*« vivendo dall' altra parte onestamente. »* Questo è tutto ciò che disse Aristotile nella sua Etica sul proposito di Dio e de' premj. Ma non piacque questo imbarazzo di un dubbio. Si volle sciogliere il nodo; e non più dirsi con Aristotile, *se gli Dei hanno cura delle cose umane*, ma si disse liberamente: gli Dei non hanno alcun pensiero degli uomini; e l'anima umana non ha di che temere o sperare dopo la vita presente. Lungi dunque da noi il timore ed ogni pensiero che possa amareggiare il piacere dell'animo, in cui finalmente consiste la umana felicità.

Non dee sembrar cosa strana che dopo Socrate e Platone avendo Aristotile cangiate le basi della morale, e sostituite le dubitazioni e le incertezze, ed altra origine surrogata alle idee dell' onesto e del giusto, siasi aperto un più largo campo alla licenza, e, rotto ogni freno, avvenisse poi nella etica una totale rivoluzione, qual fu quella che vi recò Epicuro. Anche dopo Pitagora, ed Anassagora la rilassatezza di Archelao nelle opinioni sulla moralità delle azioni, e sulla indole del diritto naturale spinse gl' ingegni a più licenziosi principj, dai quali compose la sua morale Democrito nel suo libro intitolato *l' Eutimia*, di cui molto si valse Epicuro secondo la testimonianza di Marco Tullio, il qual lasciò scritto: *avere Epicuro irrigato i suoi orticelli con le fontane di Democrito*. Certamente l'Eutimia di Democrito era il tranquillo stato dell'animo libero dal timore e dalla superstizione, e da ogni

turbamento, e questo stato era l'ultimo fine dell'uomo; ed a tenore di questo principio egli insegnò a vivere nella allegrezza, amando la mediocrità, abborrendo gli eccessi, restringendo i desiderj, e mirando al possibile, e godendo il presente, e considerando molto i più miseri di noi, e poco que' falsi beati che sono la meraviglia e la invidia del volgo, e liberando l'animo dai perpetui terrori di coloro che per la vita infelicamente condotta fuggon bugiardi avvenimenti dopo la morte. Guardati, egli dicea, dai piaceri di Venere, che sono brevi epilessie, e dalle voluttà del ventre, che sono corti diletti accompagnati da lunghe cure. Questi ed altri precetti non uniti in sistema, ma disuniti e sconnessi, formavano la morale di Democrito. Di questi si servì Epicuro per tessere un componimento ordinato di una etica simile.

Epicuro avea già conosciuto che quasi tutti gli antichi filosofi che aveano parlato della felicità dell'uomo, aveano preso uno sbaglio nel fondo della quistione; cagione per cui insorsero su questo punto tante opinioni che se non arrivano, come ci avverte il Baile, al numero di 288, fissato da Varone, negar però non si può che non fossero molte ed assai differenti tra loro. Quando si prende l'equivoco nel punto della quistione, sogliono nascere inutili controversie e contese. Gli antichi filosofi volendo definire la felicità dell'uomo, senza avvedersene si appigliarono non all'intrinseca natura di essa, ma piuttosto ad una esterna nozione, o sia ad una

causa efficiente della felicità. Quindi alcuni la posero nelle ricchezze, altri negli onori, altri nelle scienze, altri nella virtù. In tal modo essi definivano non in che consistesse la felicità dell'animo, ma ciò che potea produrre in noi lo stato della felicità.

Epicuro colse il punto della quistione. Determinò lo stato dell'anima quando ella è felice. Egli disse che la beatitudine dell'uomo consiste nel sentimento del piacere, oppure in generale nella pace interna e nel contento dello spirito. Egli in tal modo definì lo stato in cui si dee trovare l'anima umana per esser felice, e non la causa efficiente che può produrre questo stato dell'anima. Egli distinse una *voluttà stante*, cioè stabile e permanente, da un'altra che può dirsi *mossa* e passeggera: in quella egli ripose il sommo bene della vita umana, non in quest'altra *mossa* de' sensi piacevolmente agitati. Questa, secondo lui, non può essere che un mezzo per giungere alla *stabile voluttà*, quando quella sia regolata dai dettami della ragione sobria e serena. Tratta poi Epicuro delle cause produttrici di questo piacere che forma la quiete dell'anima. Egli accenna gli oggetti più atti a conservare la sanità, ed accenna le occupazioni più proprie a prevenire la inquietudine e il turbamento dello spirito. Prescrive la sobrietà opposta alla gola, la continenza alla libidine, la piacevolezza all'ira, la modestia all'ambizione; la moderazione all'avarizia, la fermezza contro il timore de' mali, e contro il terror della

morte, di cui egli non vuole che si abbia paura, giacchè ella essendo una estinzione di cognizione e di senso, non ci appartiene niente; e mentre noi esistiamo, ella non è; e quando ella arriva, noi abbiamo finito di essere; e quindi non dee affliggere nè i vivi che non la provano, nè i morti che non la sentono. Quindi, sbandita l'apprensione di essa, egli insegna a goder della vita dolce ed amabile col domar le passioni tumultuose che turban la pace, e coll'esercizio delle belle e dilettevoli virtù che recano utilità e piacere, quali sono la beneficenza, la gratitudine, l'amicizia, la fede, ecc. Così stanno i capi principali della morale di Epicuro.

Non si può negare che Epicuro; supposti i principj da lui stabiliti, non abbia pubblicato una morale assai bella per la tranquillità della vita presente. Se gli uomini, dice Locke nel suo Saggio sull'Intendimento Umano, non avessero alcuna speranza dell'avvenire, e gustar non potessero se non dei piaceri di questa vita, non sarebbe strana cosa, nè irragionevole che eglino facessero consistere la loro felicità nel fuggire tutte le cose che loro potessero in questa vita recar qualche incomodò, e nel ricercar tutto ciò che gli potesse produr del piacere. Se nulla v'ha da sperarsi al di là della tomba, la conseguenza è giustissima: *edamus et bibamus; cras enim moriemur*. Imperciocchè sarebbe in tal caso il piacere di questa vita l'ultimo fine dell'anima umana; la quale perciò sarebbe spinta a cercarlo sì dall'istinto come dal dovere, non potendo

la creatura, senza contraddire alle leggi naturali, deviare dal fine che la natura gli avesse proposto. D' uopo sarebbe del calcolo dei beni e de' mali ; d' uopo l' usare le regole della prudenza nella ricerca del piacere ; ma non sarebbe mai lecito il deviare dal medesimo. Avendo dunque Epicuro supposto il suddetto principio , egli , coerente a sè stesso , ha ragionato giustamente nel dare le regole del calcolo de' beni e de' mali, e le leggi della prudenza nella scelta de' medesimi.

Non è dunque da riprendersi la Morale di Epicuro ne' suoi precetti , ma nel principio fondamentale, per cui i motivi che possono impegnar l' uomo a seguir le sue massime, non si traggono che dalla vista della presente utilità, e quindi sono insufficienti a condurlo ad una vita veramente dolce e tranquilla, come altrove vedremo. Un' altra accusa si può dare a questo sistema benchè accidentale al medesimo. Questa si è che, facendo consistere la felicità umana nel piacere , le regole ed i precetti sul calcolo dei beni e de' mali , per quanto lodevoli fossero considerati in sè stessi , non poteano prevenire l' abuso che gli uomini ne avrebbero fatto , attesa la fisica e la morale costituzione dell' uomo. Imperciocchè essa è cosa assai strana l' esigere che tutti gli uomini sieno filosofi , capaci del calcolo de' beni e de' mali , massimamente nell' ardore delle passioni , e nella infinita serie delle combinazioni che possono nascere.

Quindi veggiamo che ben presto questo sistema

venne in discredito, di cui si servirono i nemici di questa Setta per render odiosissimo il nome degli Epicurei. Non si potè impedire l'abuso che i suoi discepoli ne fecero. Si legga Orazio, uno dei più rigidi Epicurei, e si vedrà che i suoi scritti sono pieni di una sfrenata licenza che travisa l'indole del vizio e della virtù. Egli è poi moralmente impossibile il trattener con precetti di calcolo l'uomo posto nell'ardore delle passioni, e spinto in virtù del sistema a secondarle per amor del piacere, in cui fa consistere la sua felicità. Ma di ciò parleremo a suo luogo.

Vi ho voluto fare una tal riflessione per rendervi ragione del nascimento della Stoica Filosofia, di cui fu capo Zenone, contemporaneo di Epicuro. Egli oppose questa Setta alla dissoluzione dei discepoli di Epicuro. Staccato l'uomo dalle idee troppo metafisiche di Platone, e disposto da un sistema quasi intermedio a diventar Epicureo, che vuol dir degradato sino alla peggior condizione, cui si potesse ridurre un animale capace di pensare e di ragionare, arrossì finalmente, massime in vista delle pessime conseguenze, alle quali diede occasione quest'ultimo sistema, e si vide bisognoso di qualche rialzamento e sollievo. Egli conobbe con la esperienza che il solo piacere non esauriva tutto il vóto del cuore, e che l'anima in certi momenti avea bisogno di qualche cosa di più di quel che fosse una semplice sensazione. Sentiva l'uomo in sè stesso un non so che di più grande dello stesso piacere,



un non so che che lo sapeva rimproverare dello stesso piacere che talvolta goder potesse. Sentiva in sè stesso un principio che lo portava per esempio a rimproverare a sè medesimo un adulterio, benchè fuor del pericolo di esser sorpreso; ed al contrario ad amar la virtù, anche allorchè vedea che fosse per costargli dispiacere ed incomodo.

Fu dunque trovato il sistema degli Stoici, che rialzò l'uomo da quella viltà cui ridotto l'aveva l'Epicureo. Si disse all'uomo che non era il solo piacere degno di lui, ma che più degna dell'uomo è la virtù; che l'uomo non è nato solamente per sè stesso, ma per il vantaggio comune della umana società, per far del bene a tutti gli uomini secondo le sue forze e le sue facoltà; che convien contentarsi per fare una buona azione della interna testimonianza della propria coscienza, e non curare di cercar testimonj, o di ritrarne qualche ricompensa o piacere, o di operare in vista del suo particolare interesse; accumulare sempre azioni buone sopra buone azioni, senza lasciarvi mai il minimo vòto, come se questo fosse tutto il frutto e tutto il piacer della vita; credersi sufficientemente ricompensato nell'aver occasione di prestar altrui buoni ufficj, ed esserne grati a chi ce l'ha data, e quindi non cercar fuor di sè nè l'utile, nè la lode degli uomini.

Rapporto poi a te stesso, dicea lo Stoico, non ti avvilire sino a farti schiavo del piacere: l'anima umana è più grande di esso: abbi cura dell'anima



tua più che di ogni altra cosa per esser la cosa più eccellente che sia in te stesso : non aver cosa alcuna tanto a cuore come la virtù e l'onestà ; nè ti lasciar mai distogliere dal tuo dovere nè per desiderio della vita, nè per timore della morte, molto meno per qualche perdita o danno che te ne possa avvenire. Ecco i precetti della Stoica Filosofia presso Seneca , Plutarco , Epitteto , Marco Aurelio, ed altri di questa Setta. Ecco il bell'aspetto di questa morale ; e convien dire a lode di essa che gli Stoici non si sono contenuti nelle massime vaghe e generali, ma che unendo insieme le opere dei principali scrittori stoici, si può dire con verità che tra tutti i filosofi dell' antichità gli Stoici sono quelli che hanno trattato della morale in dettaglio più grande , ed hanno meglio applicato i precetti generali ai diversi stati della vita , e ai differenti casi che si presentano. Sò che non pochi filosofi di questa Setta sono rimproverati di cattivo costume , di ipocrisia , di vanità , di durezza. Ma questi sono vizj degli uomini , e non dei dogmi ; ed io , come ho fatto sinora , considero semplicemente le opinioni in sè stesse.

Non è già che questo sistema non abbia i suoi difetti accennati già in molte opere dai più gravi filosofi. Si sono già ripresi negli Stoici alcuni paradossi , come un poche vanissime sottigliezze , il loro stile ferreo e duro , una certa affettazione d'impiegare nuovi vocaboli , di usar certe espressioni pompose e degne degli eroi da teatro , le frequenti

logomachie, le contraddizioni, una stravagante apatia che non serviva che a fomentare la vanità e l'orgoglio degli uomini. Questi, ed altri simili difetti sono già stati rinfiacciati più volte a questo sistema.

Io non posso tacere un difetto fondamentale ed essenziale al sistema, qual è la idea che gli Stoici ci presentano della virtù. Questa idea, per quanto magnifica e grande apparisca, riguardata sotto un certo punto di vista, essa non è propriamente giusta nè vera. La virtù, essi dicono, è il sommo bene. L'uomo onesto e savio è felice anche in mezzo a' più crudeli tormenti: la virtù è ricompensa a sè medesima. Queste splendide parole, che hanno un aspetto di verità sotto un punto di vista, hanno lusingato i saggi del secolo ad amar questa Setta; ond'essa ha avuti per seguaci i più grandi filosofi ed i più celebri imperatori. Ma pur troppo è vero che la virtù ci guida ad esser felici, ma che non può essere la stessa felicità. La virtù è un mezzo ed esser non può l'ultimo fine dell'uomo. Gli Stoici non ammettevano per appoggio della virtù le consolazioni della speranza di un'altra vita, poichè essi non riconoscevano propriamente la immortalità dell'anima, o almen ne parlavano in una maniera assai dubbia. Ora la virtù, isolata e separata da ogni speranza di premio, o in questa vita nelle ricompense o nell'approvazione ed applauso degli uomini, oppure nella vita futura, non può formare l'umana felicità. Ha la virtù le sue attrattive. Essa è bella ed amabile. Platone la dicea una particella della

sovrana bellezza e bontà. La virtù, l'onestà, l'innocenza sono il più bell'ornamento dell'anima umana; ma sono esse, ugualmente che la sanità e le ricchezze, sottoinnesse alle leggi generali degli avvenimenti buoni o cattivi. La virtù succumbe bene spesso a' cattivi trattamenti degli uomini. Se all'uom virtuoso nulla rimian da sperare, potrà esser per lui la virtù un conforto nelle disgrazie, ma un conforto assai sterile che non lo può rendere felice. Onde Bruto, ch'era stoico, non avea tutto il torto di dire vicino alla morte: Infelice virtù, oh, come io mi sono ingannato nel seguirti! Io credea pure che tu fossi un ente reale, e su questa persuasione mi sono attaccato a te stessa; ma ora mi accorgo che tu non eri che un nome vano ed un vano fantasma, misera preda e schiava della fortuna. E convien dunque confessare, che se Zenone è riuscito a formare un sistema di morale più degno dell'uomo, e che tanto è piaciuto a Montesquieu, rapporto alla umana felicità più di Zenone è stato coerente Epicuro.

## LEZIONE NONA.

*Della successiva rifusione degli accennati sistemi di Etica nell'epoche posteriori, e prima sino a Cartesio.*

NELLE due antecedenti Lezioni vi ho dato un'idea della Moral di Platone, di Aristotile, di Epicuro e di Zenone. Vi ho accennate le differenze loro, il vario aspetto, i vantaggi e i difetti principali di ciascheduna, e mi sono studiato di farvi conoscere come una Setta abbia data l'origine all'altra, e preparata all'altra la strada per l'indole del sistema o per le combinazioni avvenute. Egli è certo pertanto, che dopo Zenone ed Epicuro non è più comparso un filosofo che fosse, nello spiegar la morale, creatore di novelli sistemi. Convien dire che in certe materie che interessano l'umanità, e che vengono per lungo giro d'età maneggiate dagli ingegni degli uomini, restino finalmente esaurite le forze dell'intelletto umano; e quindi fissati certi confini ai suoi progressi, oltre i quali lo spirito umano altra cosa non faccia che rimescolare gli antichi sistemi, e con varie forme e modificazioni vestirli alla moda per adattarli al gusto del secolo in cui si vive. Comunque la cosa sia, egli è certo che dopo l'età di Epicuro e Zenone si arrestò nella scienza morale la libidine di nuovi sistemi e di nuove teorie; e s'introdusse una maniera di filosofare, che si chiamò *elettica*, la quale consisteva

nello scegliere dai vari sistemi introdotti que' dogmi che ciascuno credea più ragionevoli, e di formarne un piano per la condotta morale. I Romani, ai quali passarono dalla Grecia le scienze, si adattarono a questa maniera di filosofare. Questa fu usata da Marco Tullio, che fu un accademico moderato, e se ne servì nella sua bell'opera *De Officiis*, che tutto il mondo conosce (sebben non esente di qualche difetto) per uno de' migliori trattati di morale che ci abbia dato l'antichità. Egli in questo libro apparisce ora stoico, ora peripatetico. Su questo gusto egli scrisse il suo libro *De Legibus*, che per altro contiene bellissime massime di gius naturale. Altri filosofi sorsero pure a scrivere di morale in que' tempi, ma tutti erano finalmente o stoici o epicurei, che in una maniera accademica esponevano o disputavano sulle massime dei costumi, o al più sapevano congiungere con alcuni precetti di Epicuro alcune massime stoiche.

Un vago teismo o il puro meccanismo di Epicuro era ai tempi di Marco Tullio la dottrina comune degli spiriti culti, e di tutti coloro che dirigevano gli affari pubblici. Il lusso di Roma, le deliziose ville romane, l'abbondanza de' comodi, dei piaceri e delle ricchezze, che lo spoglio delle altre nazioni e la corruzione de' costumi aveano in Roma introdotto, erano prevenzioni assai vantaggiose per far abbracciare e gustare la Setta epicurea. Onde non è maraviglia che in quell'età essa divenisse la delizia e l'amor dei Romani. Al più sosteneasi da

molti l'idea di un vago teismo per non uffare con la pubblica opinione del popolo, che cominciava a stancarsi della molteplicità di quei numi di tutti i paesi che s'introducevano in Roma. Così senza turbare la pubblica quiete sapeano sostenere la morale di Epicuro con la maschera di una divozione politica.

Ma non andò molto che cangiò aspetto la fortuna di Roma. La corruzione dei costumi v'introdusse le discordie intestine; e le fazioni, i partiti, le Sette, la mollezza, il lusso, l'ambizione fecero al fine obbliare le virtù repubblicane, e col favore della discordia si alzò un tiranno che scompaginò la repubblica, e col pretesto di esserne il sostenitore riuscì ad essere l'ingiusto oppressore della libertà latina. I cittadini, zelanti o fuggiaschi, e ramminghi, o vinti ed oppressi non aveano per rifugio che lo sfogo delle lagrime sulla sorte della infelice repubblica. In queste circostanze fece maggiori progressi la filosofia degli Stoici. Le private disgrazie, la privazione de' comodi e de' piaceri, le pubbliche calamità spinsero gli uomini a cercar un appoggio nella virtù. Questa sola potea servir di un sollievo nell'infortunio. Senza di questa donde avrebbe tratto Catone in Utica la forza ed il coraggio dell'animo? Inoltre il dispotismo, che in seguito si fece sentire, obbligò gli uomini avvezzi alla libertà a cercare un sollievo, che non seppero ritrovare se non se nella dignità della natura dell'uomo con la stoica filosofia, che, disgustati delle umane vicende,



annoiati dai disastri della desolata repubblica, ed avviliti da un governo dispotico, amavano la solitudine e la contemplazione, e trovavano qualche rifugio e qualche piacere nella idea della onestà, della innocenza e della virtù.

In questi tempi si fece conoscere al mondo la morale del Vangelo, la filosofia cristiana. Essa ebbe felici combinazioni per essere ascoltata ed abbracciata. Trovandosi gli animi umani in una specie di convulsioni doveano gettarsi in braccio ad una filosofia, che, dissipando le incertezze e le dubitazioni, fissava il vero fine dell'uomo, la ferma sanzione delle leggi; e spiegando le malattie dell'animo determinava i veri rimedj; e che rispondendo adeguatamente alla dignità della umana natura ed alle indigenze di tutte l'età, di tutti gli uomini, di tutti gli stati compiva perfettamente il quadro dell'uomo, e con la sublimità dei suoi precetti per una parte, e con la semplicità de' medesimi per l'altra era veramente la morale del popolo e del filosofo. Ciò che costrinse il Rousseau, vinto dalla veemenza del vero, a confessar la eccellenza della cristiana filosofia sopra tutte le filosofie. *Io confesso* (egli dice nel suo Emilio, tom. III) *che la maestà del Vangelo mi parla al cuore. Vedete i libri de' filosofi con tutta la lor pompa; come sono piccoli al paragone di lui! Un libro così sublime insieme e così semplice può egli esser opera d'uomo? Egli è vero che nel lib. IV del suo Contratto Sociale par che si pentà, e ripugni a sè stesso, mentre si*



sforza di trovare nell' Etica cristiana alcuni principj contrarj allo spirito sociale. Ma poco prima in questo stesso suo Libro egli asserisce il contrario, cadendo così in un gruppo di contraddizioni a guisa d'uomo che vede per forza la verità, e segue per uso la singolarità.

Il Montesquieu ravvisò nell'indole di questa filosofia tutti i caratteri di una filosofia benefica alla società ed ai governi. *I principj del cristianesimo* (egli dice nel lib. XXIV dello Spirito delle Leggi, cap. 6.) *bene scolpiti nel cuore saranno infinitamente più forti che il falso onore delle monarchie e le virtù umane delle repubbliche, e il timore servile degli stati dispotici.*

Egli è un fatto certissimo che la eccellenza di questa filosofia trasse a sé tutti gli animi, e fu la delizia dei popoli e l'ammirazione dei saggi. Onde ella si diffuse per tutta la terra con una celerità sorprendente e con una mirabile perennità, cosicchè fu come un germe sempre vivo e durevole che si piantò d'ora per tutto, ed innestandosi in tutti i climi presso tutte le genti rettificò molte idee delle varie morali del mondo, dirozzò i popoli incolti, raddolci i costumi, e perfezionò le massime sociali, e nelle stesse trasformazioni, cui la costrinsero gli uomini per libidine d'innovare, secondo le varie circostanze dei tempi e de' luoghi, ella non cessò mai dall'influire, ed influisce ancora perennemente in quelle stesse morali che ci danno i più recenti filosofi, scbbene molti di loro pretendano



di non volerne far uso, ed alcuni, ingrati ai lumi sparsi nel mondo dalla cristiana filosofia, ardiscono di disprezzarla. Ma per contemplare la bellezza e la dignità di quest'Etica, convien rimirla ne' suoi fonti semplici e pura, non avvilita dalle sottigliezze e dalle futilità degli Scolastici, nè fatta lorda dalle immondezze de' Casuisti. Ma riprendiamo il filo che l'ordine dei tempi ci ha fatto interrompere, e ritorniamo alla stoica filosofia, molto anch'essa diffusa ed arricchita di una buona copia di opere eccellenti sulla medesima. quali furono gli Opuscoli di Plutarco, le Epistole di Seneca, le Riflessioni di Marco Aurelio, l'Enchiridio di Epitteto e di molti altri scrittori di quella e dell'età susseguente.

Ma già vi ho avvertito, parlandovi di questa filosofia, che finalmente l'anima umana non ha in essa un appoggio fermo e costante; che la virtù può essere di un passeggero conforto nella disgrazia, ma, spogliata di ogni speranza di premio, essa medesima essendo infelice, non può rendere pienamente felice chi la possiede. Doveva dunque succedere che gli uomini, non paghi del debole appoggio della sola virtù, s'innoltrassero col pensiero più oltre, e quindi siccome l'aristotelica Setta avea preparata la strada alla epicurea, così la stoica richiamasse di nuovo la scuola platonica. Nelle scienze gli anelli di mezzo richiamano facilmente gli estremi, cui si legano, e lo spirito umano nelle sue mosse e ricerche sempre inquieto, dalle vie di mezzo è invitato a progressi ulteriori. Per questo già Se-

neca stesso e Plutarco cominciavano nelle lor opere a mischiare più idee; e benché facessero professione apertissima dello stoicismo, pure Plutarco vi messe alcune opinioni platoniche da lui raddolcite, e rese più adattabili alla civil società; e Seneca camminando tra lo stoicismo e l'epicureismo sparge qualche lampo di platonismo, e si mostra ondeggiante e diverso. Per questo i più antichi giuriconsulti romani, che per la maggior parte professavano la stoica filosofia, e si applicarono per quasi due secoli a perfezionare quella parte di etica, che si chiama *giurisprudenza naturale*, aveano una mistura di più nozioni ora stoiche, ora platoniche, come si può raccogliere da quei pochi frammenti delle loro opere che ci sono rimasti.

Dunque i passi dello spirito umano, le combinazioni delle cose, in cui si trovavano gli uomini, li portavano nuovamente alla scuola platonica. Ecco di fatto nel terzo e quarto secolo insorti un Plotino, un Porfirio, un Giamblico, un Proclo, lo stesso Marco Aurelio e tant'altri zelanti sostenitori delle platoniche teorie. Ecco di nuovo in possesso il platonismo, e sostenuto dai più begl'ingegni di quella età e da molti padri della chiesa medesima che ebbero a vestire di forme platoniche la stessa filosofia cristiana. Notate che siamo all'epoca del platonismo. Tenetemi dietro nell'epoche posteriori, che son per descrivervi, e vedrete che discenderemo da essa nuovamente sino all'epoca di Epicuro, da cui saliremo di bel nuovo al platonismo in Cartesio, per

indi discendere per vari gradi intermedj nuovamente sino a noi all'epoca della filosofia epicurea. Onde toccherete con mano che nel giro di tanti secoli tutte l'epoche posteriori non sono in sostanza se non se una rifusione degli antichi sistemi della prima epoca, e che in questa parte pur troppo è vero il proverbio: *nihil sub sole novum*.

Di fatto verso il sesto secolo erano già disgustati gl'ingegni delle sottigliezze platoniche, massimamente che i filosofi di questa Setta, più che a coltivar la morale, aveano rivolto l'ingegno a disputare sulle vane speculazioni del lor fondatore. Si principiò in Occidente a sentire di Aristotile il nome, che sin allora avuto avea pochissimi seguaci. Il celebre Boezio tradusse qualche opera di questo filosofo e la diffuse, e in questo modo gettò i fondamenti di quella prodigiosa autorità, e veramente dispotica che la filosofia aristotelica si acquistò di poi nelle scuole, e con essa tiranneggiò per tanti secoli gli intelletti degli uomini. Gli Arabi in seguito la introdussero nelle Spagne, e da qui nacque la filosofia scolastica che si sparse in tutta l'Europa, e recò con la barbarie gravissimo danno non meno alle scienze speculative, che alla morale. Per più secoli non si volle sentir che Aristotile, e dal Peripato solo si prendeano le definizioni, i principj delle virtù e del vizio, delle leggi e dei precetti dell'etica. I Commentarj che si fecero sulle opere di Aristotile ne accrebbero la oscurità, ed empirono il mondo di dispute inutili e di ridicole sottigliezze.

Ma benchè la morale aristotelica abbia possedute le adorazioni di molti secoli, non mancarono però alcuni animi liberi che dissero barbarica o cieca codesta venerazione, e con fortissima voce divulgarono i vizj di questa dottrina e la cecità della sua fortuna. Quindi insorsero alcuni spiriti che ne fecero un soggetto di derisione, e spirando qualche aria di libertà, posti come erano dalle aristoteliche massime sul pendio, declinarono un poco alla volta a ridersi delle idee religiose. Federico II di Sicilia fu accusato dal papa al tribunale di tutte le nazioni, che avesse trattate tutte le religioni da favole politiche, ed al cancelliere Pietro delle Vigne fu attribuito il famoso libro dei Tre Impostori. Altri uomini di quella età furono lordi di questo sospetto. Si unirono ancora le favole, le satire, le novелlette di alcuni oratori e poeti irrisori della religion popolare. Le Novелlette del Boccaccio, le Satire dell'Aretino e di molti altri tendevano a questo fine. Si fece vedere un vago teismo, che presto si trasformò prima ancora dallo Spinoso nello Spinosismo, di cui già avevano gettati i semi i filosofi eletti, o, per dir meglio, gli avevano risvegliati. Si diffuse poi il sistema dei fatalisti e de' materialisti, sul quale si rinnovò il meccanismo della morale di Epicuro.

Ma ben presto a questa successe qualche lampo di stoicismo, che, avvolto per altro nella barbarie di que' tempi, si ridusse a certe leggi di cavalleria, all'onor dei duelli, alle prove del fuoco e del ferro, ed altre usanze inviluppate con la ignoranza delle

scienze naturali; e con le idee religiose di quella età vennero in soccorso anche i poeti, che diletando pingeano nei loro versi i costumi degli antichi eroi, e massimamente i tragici, che richiamando sulle scene le azioni e i detti degli eroi e delle eroine di Grecia e di Roma davano al popolo qualche lezione di stoica filosofia. Ma gli spiriti umani erano troppo torpidi e lenti; e storditi da un gergo inintelligibile delle scuole filosofiche si credeano di saper tutto quando sapeano silogizzare e distinguere. Ogni filosofia era involta in tante astrazioni e sottilità, e con tal genere di elocuzione, e con tanti altri ordini d'idee, che sì nella metafisica come nella morale tutto fu notte. Onde piuttosto che avvolgersi in quest'ombre di secoli tanto infelici sia meglio rivolgersi a secoli migliori, nei quali le successive combinazioni preparavano la strada ad una nuova rivoluzione.

Di fatto doveano già essere gl'ingegni degli uomini infastiditi di tante dispute varie ed inutili e di una metafisica tenebrosa ed oscura. Essi presero difficilmente le mosse, e con lentezza spiegaron il volo oppressi dalla filosofica barbarie di quei tempi, fatta ancor più terribile dalla tirannia delle scuole teologiche e dalla ignoranza superstiziosa del popolo. Ma pur finalmente le menti si risvegliarono, e quasi per gradi si diffusero i buoni studj ed i lumi. Già il gran Bacone vi avea disposta la strada col rivelare il vero metodo di studiar la natura. Egli insegnò che il filosofo, posto come in mezzo

---



dell'universo, dee principiare dal rinunziare a tutte le sue idee anticipate ed alle sue opinioni prima credute, per rifondere quasi in tal guisa un nuovo intelletto, in cui non lasci in seguito entrare, se non le idee più precise, le nozioni più esatte e le verità calcolate secondo i gradi della certezza o della massima probabilità. Ma questo metodo, ch'egli non volle o non seppe applicare col darne l'esempio, riscosse l'ammirazione dei filosofi, ma non portò così subito un cangiamento nell'ordine delle scienze. Ne fece l'applicazione il celebre Galileo, ma si limitò alle scienze matematiche e fisiche, e non impresse agli spiriti quel movimento che era necessario per riformare le idee intellettuali e morali. Vi si andò per gradi quasi insensibili.

La lettura dell'opera dell'esimio Bacone ispirò al Grozio il pensiero ed il coraggio di stendere un sistema ordinato e seguito del Diritto Naturale e delle Genti, ch'egli poi amò meglio d'intitolare *De Jure Belli et Pacis*, in cui fece entrare le principali materie della giurisprudenza naturale e della politica, e tutti i principj sui principali doveri dell'uomo. Egli stesso conobbe che non era esaurito un sì vasto argomento, e desiderò che la posterità vi supplisse per avere un corso compiuto di questa scienza. La di lui opera salì a gran fama ed onore, e la universale approvazione, con cui fu accolta dal pubblico, invogliò altri a seguirlo, e gli procacciò un gran numero di commentatori ed interpreti che illustrarono vie più questa scienza, i quali,



sebbene esenti non sieno di difetti, nè sempre esatti nelle loro massime, pure sono degni di lode anche al confronto di molti moderni, checchè ne possa dire il fanatismo, oppur la ignoranza. Si accinse anche il Selden inglese a scriver un libro sul Diritto della Natura e delle Genti, secondo la dottrina degli Ebrei, quanto colmo di erudizione, altrettanto ripieno di disordine e di oscurità. Più chiaro e preciso fu il Trattato *De Cive* dell'altro celebre inglese, Tomaso Hobbes, la cui opera, per i principj da lui posti per base e per le conseguenze che indi ne trasse, gli procacciò molti nemici.

Queste furono le prime mosse che presero gl'ingegni degli uomini per incamminarsi ad una rivoluzione filosofica dopo l'eccitamento ch'ebbero dal Verulamio con la nuova maniera di ragionare. Ondeggiavano ancora gl'ingegni fra varj sistemi che sino a quel tempo avean voga. Avvezza essendo la eletta filosofia a riunire dalle varie filosofiche teorie varj pezzi, e fare di essi un sistema a talento, qua e là ancor trasparivano ora le idee di Aristotile, ora degli Stoici ed or di Epicuro. Quindi nel Grozio, ed altri scrittori di quella età vi riscontrerete non poche nozioni aristoteliche e stoiche, e troverete nell'Hobbes la ipotesi di Epicuro digerita per ordine geometrico. Questo onore era riservato a Cartesio, filosofo ingegnoso ed ardito. Egli volle estendere un tal metodo a tutti gli oggetti della umana intelligenza. Egli prese per soggetto delle sue meditazioni Iddio, l'uomo, l'uni-

verso. Trovò da principio forti difficoltà. Ebbe un avversario nell'Hobbes e nel giovane Arnaldo. Una rivoluzione degli esseri intellettuali incontra gravissimi ostacoli, nè può riuscire se non col tempo, e dopo lunghi preparativi, e dopo vari sforzi d'ingegno. Non si smarrì d'animo l'intrepido Cartesio. Egli sulla rovina delle peripatetiche sottigliezze alzò l'edificio della sua filosofia, e richiamò sulla origine delle idee, sulle nozioni del giusto e dell'ingiusto, sulla felicità dell'uomo, sull'esser di Dio e sulle sue proprietà le già dimenticate, e per tanti secoli sprezzate e derise platoniche teorie, e seppe con tal arte ed ingegno tanto la sua *Metafisica* quanto il suo *Trattato delle Passioni* abbellire ed ornare, che a fronte delle ire e dell'odio scolastico seppe, facendo una impressione generale sullo spirito umano, ispirare agli uomini il piacere della libertà del pensare, e quindi vincer col tempo la ritrosia dello spirito umano e tirare a sè l'ammirazione dei saggi. Onde gli riuscì di piantare in Europa una scuola, in cui tanti celebri ingegni fiorirono, e scrissero; e mentre una gran parte di essi rivolsero le loro cure a perfezionare le scienze fisiche, altri si applicarono alla restaurazione della scienza morale, e così diedero al mondo un nuovo essere intellettuale e morale. Cartesio disse agli uomini di scuotere il giogo dell'autorità filosofica, e fu ubbidito. Egli soggiogò le scuole con la sua ardezza, e strascinò seco il mondo col suo entusiasmo. Eccoci pertanto nuovamente all'epoca del

platonismo alzato sulle ruine di Aristotile e di Epicuro. Noi seguiremo il filo di un'epoca che portò questa scienza a maggior lustro e splendore, col ridurla a certi principj ed a maggior precisione e chiarezza.

## LEZIONE DECIMA.

*Dall'Epoca di Cartesio sino a noi.*

SINO al tempo di Cartesio la morale degli Scolastici non era che un'opera più servile che libera, una serie di pezzi qua e là riuniti, un corpo confuso, e senz'ordine e senza fermi principj; era una mistura di varie idee di Aristotile, di Zenone, del Diritto Civile e Canonico, di qualche massima della Scrittura e de' Padri. La nuova rivoluzione Cartesiana vi portò un cambiamento. Escirono allora i moralisti filosofi dall'abisso di una sottil metafisica o di una tortuosa dialettica, dove prima erano avvolte le regole de' costumi. Si fissarono alcuni principj, e da essi si dedussero con un metodo più regolare i precetti morali assai più semplici e chiari. Egli è vero, che avendo Cartesio fatte ricevere nelle scuole le teorie platoniche, l'etica si appoggiava a siffatte nozioni, che servivano come di base alle conseguenze relative ai bisogni ed ai doveri dell'uomo. Essi credeano con Platone, che l'uomo avesse ricevuto dalla natura alcune idee primitive, che si chiamavano *innate*, con l'aiuto delle quali egli

giudicasse facilmente del bene e del male. Riguardavano la ragione, la virtù, la giustizia, la benevolenza, come qualità essenzialmente inerenti alla natura dell'uomo. Secondo essi sono dalla natura scolpite in tutti i cuori degli uomini le verità primigenie e fondamentali, come l'amore del bene e del giusto, e l'odio del male e dell'ingiusto, di cui l'uomo può giudicar sanamente per via di un sentimento ch'essi chiamavano senso morale, o sia di un certo criterio che l'uomo porta seco nascendo, e che lo mette a portata di pronunciar con sicurezza del merito o del demerito delle sue operazioni. Questa era la base comune dell'etica filosofica di que' tempi. Cartesio, Malebranche ed i più celebri autori di quell'età hanno maneggiati con una metafisica sublime siffatti principj, ed applicati alle regole particolari de' costumi.

Altri fondarono la morale sopra alcune regole di convenienza, eterne, immutabili, che si supponeano anteriori all'uomo, e totalmente indipendenti, da lui. Anche prima che gli esseri fossero esistenti, essi posero queste qualità o modificazioni contemplate da loro nella increata sapienza e nella eterna giustizia del primo Essere. Questa teoria era tratta in gran parte dalle forme archetipe di Platone. Malebranche la spinse sino al fanatismo. Trattò di essa con maggior gravità il celebre Cudwort in un libro intitolato: *De aeternis, et immutabilibus justis, et honesti notionibus liber singularis*, che si trova nell'opera del suo sistema intellettuale. Ma sebbene

i principj fossero allora platonici, nè tutti fossero certi, semplici, chiari, dimostrativi, s'ebbe però il vantaggio di aver la morale trattata con maggior esattezza, e con metodo più regolare e più intelligibile di quello che avessero fatto gli antichi filosofi, i quali sembravano averla ad arte involupata fra l'ombre per renderla inaccessibile al volgo. Imparò la filosofia ad esser franca e sincera per esser utile a tutte l'età e a tutti gli uomini.

Ma non andò molto che la cartesiana filosofia soggiacque alle vicende dell'inquieto spirito umano. Alcuni seguaci di Cartesio portarono le cose all'eccesso e si fecero credere visionari. I filosofi cominciarono a servirsi nelle scienze fisiche per penetrare i segreti della natura, della osservazione, della sperienza, del calcolo più esattamente di quel che fece Cartesio, il quale, sedotto dalla sua immaginazione, impaziente abbandonò presto quella strada ch'egli stesso avea indicato, e parve che egli non liberasse dalla schiavitù la filosofia, e non la rendesse indipendente, che per ravvolgerla in nuovi errori e chimere. Sorse il gran Newton, che assoggettò la natura alle leggi esatte del calcolo. Egli piantò nuove teorie fondate sulla sperienza e sulla osservazione costante. Allora si risero gli uomini dei vortici cartesiani, dell'eterèa materia e delle altre bizzarre ipotesi che furono riguardate come prodotti di una felicissima immaginazione, e non lasciarono al gran Cartesio, se non se la gloria dell'arditezza e del coraggio, con cui avea aperta la

strada per scuotere il giogo dell'autorità e per riacquistare la libertà del pensare.

Il cangiamento succeduto nel mondo fisico cartesiano minacciò tosto la rovina anche del suo mondo morale. Sebben questo non fosse sì immaginario, nè tanto ipotetico, convinto però che fu Cartesio di tante chimere relativamente alle scienze fisiche, venne in diffidenza anche rapporto alle nozioni del mondo intellettuale. Si disputò caldamente sulla esistenza di quelle idee primigenie, ch'egli vuole che l'uomo seco portasse nascendo, e si sparse il sospetto che esse fossero più immaginarie che reali. Il Locke, che fu il Newton nel sistema intellettuale, prese ad esaminare siffatta materia; e con l'analisi dell'intelletto umano e delle sue facoltà segnò l'origine delle idee e dei nostri sentimenti, e mostrò come nascono in noi le nozioni morali, e quelle verità generali, ch'essendo un risultato di quelle idee, determinano le leggi immutabili e necessarie del giusto e dell'ingiusto; e quindi accennò i motivi di conformare alle medesime la nostra condotta, tratti dalla natura istessa della nostra sensibilità. Egli ebbe l'ardimento di fissare i limiti della nostra intelligenza, e sottomise alle leggi di un calcolo metafisico le forze del nostro intelletto. Questo metodo divenne presto familiare a tutti i filosofi, e con l'applicarlo alla morale ed alla politica pervennero in breve a seguire in queste scienze una via così sicura, come quella tenuta da Newton nelle scienze naturali. Allora non si parlò più di nozioni



innate impresse nell'animo de' mortali col dito della natura. Non si conobbe nell'uomo che una facoltà di sentire e di combinare le idee, e da esse dedurre o ragionare. Le idee del giusto e dell'onesto divennero idee fattizie dello spirito umano, e queste furono le basi della morale. Eccovi dunque il grande Aristotile del nostro secolo, che sulle rovine del cartesiano sistema seppe richiamare le dottrine aristoteliche nell'umano intelletto da lui esposte con una analisi la più accurata e con una metafisica la più facile e piana. Sulle tracce di questo illustre filosofo, che seppe render sensibile la metafisica, seguirono i filosofi posteriori il loro cammino sull'analisi dell'uomo intellettuale e morale. Quindi comparvero al mondo infinite opere su questo argomento. I Condillac, i Bonnet, i Freret, i Rousseau, i Mably e tanti altri scrittori del nostro secolo si proposero tutti per modello il Saggio del Locke sull'Intelletto Umano. Nel giro di pochi anni egli pervenne a quel credito che ebbe per tanti secoli nelle scuole Aristotile. Guai a chi parlasse di nozioni iogenite, di leggi eterne, immutabili del bene e del male. Egli era trattato per un visionario o deriso qual pazzo. Si volle provare a ribattere il sistema di Locke un filosofo di un genio vasto e profondo nell'Alemagna, qual fu il Leibnitz. Egli lo seguì passo a passo, ed in un grosso volume in quarto intraprese la confutazione di questo sistema. Ma quest'opera, sebbene sublime e profonda, fu presto posta in obbligo, e non servì che a diminuire la gloria che



si era acquistata questo gran genio nella metafisica; sì grande era il credito e sì universale l'approvazione, con cui fu accolta dal pubblico l'opera del Locke. Eccovi pertanto in possesso il moderno Aristotile che fece cangiare l'aspetto della metafisica e della morale nelle filosofiche scuole.

Ma a forza di analisi che si fecero di quest'uomo intellettuale e morale, nacque una smania di ridur tutto alla pura sensibilità, e a poco a poco si discese alla moral di Epicuro. Si fecer dipendere le nozioni del giusto e dell'onesto dalle varie maniere del pensare degli uomini, dalla varia educazione, dai vari usi, e persino dai vari climi del mondo. Lo stesso Locke, coerente ai principj da lui piantati sulla origine delle idee, si affaticò a provare che le nozioni del bene e del male variavano secondo i tempi ed i luoghi. Fu veduta una tal conseguenza da molti seguaci del Locke, e fu abbracciata come una verità fondamentale dell'etica. Quindi fu stabilito presso molti scrittori non esservi una idea immutabile e necessaria del bene e del male, ma tutto essere fattura dell'uomo ed un risultato delle sue prime idee ricevute per mezzo dei sensi. Ond'ebbe voga in gran parte l'antica opinione di Archelao, che non riconobbe alcun diritto naturale, ma trasse ogni fondamento del bene e del male dalle convenzioni e dalle leggi degli uomini.

Ma benchè queste idee si diffondessero in Europa in molti scritti de' moderni filosofi, regnava però presso la massima parte il Teismo. Qualunque fosse

la origine del bene e del male, si riconoscea un Esser Supremo vegliante sulle azioni degli uomini, e si ammettea nello stato della vita futura un premio e un castigo delle medesime. Di queste verità fondamentali si servivano i filosofi per sanzione dei precetti morali. Ne fa uso il Rousseau nelle sue opere e segnatamente nel suo Emilio; e benchè ami che si ritardi al suo allievo la nozione di un Dio e di una vita futura, egli però vuol che a suo tempo siffatte verità gli s'imprimano. Il Voltaire, benchè rivolgesse tutti i suoi sali, ed un piccante ridicolo contro la religione cristiana, che l'aveva fatta il soggetto di una irrisione maligna e perenne, pure nelle sue opere spesso parla di Dio con enfasi, anzi talvolta con tal trasporto che ne sembra innamorato. Ma già osservaste nelle epoche anteriori che il puro Teismo è poco stabile, e si trasforma presto in altri sistemi o dello Spinosismo o del Fatalismo, e finalmente suole precipitare in un disperato Ateismo.

Intanto il filosofo a ricavare le idee del bene e del male dalla pura sensibilità dell'uomo, e sollecito di procacciargli il piacere della vita presente, si attacca a' motivi dedotti dalla particolare utilità, e lascia facilmente in disparte i motivi tratti dalla nozione di un Esser Supremo e della vita futura. Egli non ne fa uso, come non ne fece Aristotile nella sua Morale; e gli sembra di poter senza tali nozioni condur l'uomo alla sua felicità. Dietro un tal piano si persuade facilmente essere tali idee

---

vane ed inutili, se non forse moleste e perniciose. Quindi essi protestano di voler fare astrazione da ogni idea religiosa, e di presentare unicamente una morale a tutti gli abitanti della terra, fondata sopra motivi umani, sensibili, naturali, che possano condur gli uomini alla felicità della vita presente che poi in sostanza non è altra morale che la morale di Epicuro. La sperienza ci fa vedere, dice il recente autore della Morale universale, divisa in tre tomi colla data di Amsterdam, che i motivi religiosi presentati ogni giorno dai ministri della religione nulla vagliono, o almeno debolmente, sulla moltitudine. Gli uomini dominati dalle idee del presente non pensano molto all' avvenire, che sempre lor sembra assai lontano. Il mondo è pieno di esseri viziosi che professano di sottomettersi alla religione, di credere le ricompense e le pene ch' essa annunzia, senzachè quella credenza produca alcun bene reale nella loro presente condotta. Siamo tentati a credere che queste idee o non sieno se non vane chimere, o che, sebbene sembrino seducenti e terribili, non sieno che un freno troppo debole per contener le passioni.

Noi dunque, egli dice, ci limitiamo a presentare una morale destinata per tutti gli uomini della terra, qualunque sieno per essere le loro opinioni religiose o vere o false. Ci restringiamo a dare una morale fondata sopra principj tratti unicamente dai motivi umani e naturali, sufficienti a recare agli uomini la felicità della vita presente. Ristretto così

l' uomo nelle sue speranze non si lusingherà di ottenere le gioje ineffabili di un' altra vita; egli si contenterà di quelle che può avere qui abbasso. Quando colle sue opere buone sarà divenuto beemerito del genere umano, in mancanza della speranza di una immortalità soprannaturale, egli spererà di ottenere una immortalità naturale, cioè di esistere dopo la sua morte nella memoria degli uomini. Contento in tal modo della sua sorte in questo mondo, privo di speranze o di timori per l'avvenire, pieno di confidenza ne' suoi diritti sulla tenerezza della posterità, l' incredulo onesto e virtuoso può vivere felicissimo, e può aspettare il fine de' suoi giorni con occhio tranquillo; e dir col poeta: *Vixi, et quem dederat cursum fortuna, peregi.* Ecco il linguaggio di un Epicureo. Eccoci discesi dal Platonismo alla Morale di Epicuro. Non vel dissi io che anche in quest' epoca avremmo riscontrata la stessa gradazione che nelle epoche anteriori abbiamo osservata? Questa è la morale che regna a' dì nostri presso molti filosofi. Ve ne potrei recare delle centinaia. Mi sono ristretto a questo scrittore, giacchè egli ha ridotto il meccanismo di Epicuro ad un metodo regolare, sotto i suoi capi distinti, e ne ha trattato più di ogni altro con precisione e con esattezza. Io mi ricordo di aver provata contro questo filosofo la insufficienza de' suoi precetti morali, sì per la privata come per la pubblica felicità, in una particolare Dissertazione che ho premessa a' miei quattro volumi dell' Etica Cri-

stiana, e che fu anche stampata in lingua italiana. Lo scopo mio non esige che entri in siffatto argomento. Basta che vi abbia mostrato che anche quest'epoca da Cartesio sino a noi, dopo il suo Platone, ha avuto il suo Aristotile ed il suo Epicuro. Finirò dimani il quadro della medesima, e con alcune mie riflessioni chiuderò l'Introduzione storica al mio Trattato.

### LEZIONE UNDECIMA.

*Si chiude il quadro di quest'Epoca con alcune riflessioni.*

**V**i accennai nella mia antecedente Lezione la gradazione successiva delle varie teorie della scienza morale dall'epoca di Cartesio sino all'età in cui viviamo; e vi ho fatto vedere essere stata presso a poco la gradazione medesima che abbiamo osservata nell'epoche anteriori. Vi ho fatto riflettere che nel nostro medesimo secolo, così come si vanta nemico delle usurpazioni filosofiche, i simulacri di Aristotile e di Epicuro, sebbene circondati dalle loro ruine, mandano pure qualche ombra, e offuscano qualche popolo di filosofi faticosissimi nella restaurazione della barbarie. Vorrei dire che se avete ravvisato in Cartesio risorto Platone, avete pure veduto sulla decadenza delle Platoniche dottrine nuovamente innalzate ed abbellite nel sistema del Locke le aristoteliche forme, ed in molti scrit-

tori di questi ultimi tempi adattata al gusto del secolo la Morale di Epicuro. Io non vi niego che queste varie filosofiche teorie sieno comparse nel giro de' secoli con altro genere di elocuzione, con altri ordini d' idee, con un' analisi più accurata, con un metodo più regolare. Questi sono stati i progressi dello spirito umano; questa la perfezione delle filosofiche discipline. La qual riflessione mi viene in acconcio, perchè non si dica che io sia un fanatico ammiratore dell' antica sapienza, ed invidj all' età nostra la gloria dei progressi fatti sì nelle fisiche come nelle scienze morali. Basta per me che sia vero che la base su cui innalzò il gran Cartesio l' edificio delle sue intellettuali teorie, fosse la dottrina Platonica, e che il gran principio che dicesse il Locke nella sua Analisi dell' Intelletto umano fosse l' Aristotelico assioma: *nihil est in intellectu, quod prius non fuerit in sensu*; e che finalmente il fondamento della moderna Morale Epicurea tutto si appoggi alle ipotesi ed ai principj su cui fissò Epicuro i suoi precetti morali per l' umana felicità. Questa armonia e consonanza di principj tra le vecchie e le nuove teorie è manifesta a chiunque ne voglia fare il confronto. Chi non sa poi essere varie le mode dei tempi, vario il gusto dello scrivere, vario il metodo di combinare e di disporre le idee? Ma purchè sussista la identità dei principj e delle ipotesi, col vario ordine di elocuzione e di metodo, sussisterà sempre la identità delle teorie filosofiche, e questo è ciò che ho in-



teso di dirvi , quando nelle tre epoche che vi ho descritte , vi ho mostrato in ciascheduna di esse il suo Platone , il suo Aristotile , il suo Epicuro con quella successione medesima con cui questi comparvero nell' epoca loro natia.

Or mi resta di accennarvi i semi dello Stoicismo in questa età nostra , in cui regna presso un gran popolo di filosofi la Morale di Epicuro. Per veramente che, essendo questa sì ampiamente diffusa, e divenuta intollerante , e feroce persecutrice di ogni altra setta, cosicchè s' irrita altamente al solo sentire il nome dell' Esser Supremo e di una vita avvenire , pochi debban essere a questi tempi gli stoici , almeno di massima e di teoria. Di fatto regnando il gran principio dell' utile , unica molla dello spirito umano , ed unica sorgente del bene e del male secondo l' etica predominante , non può aver luogo lo Stoicismo colle sue fanatiche ed austere virtù. Si risguardano queste dall' Epicureo come vane chimere che non rendono la virtù amabile all' uomo , e che , esigendo da lui una perfezione impossibile, non riescono a fare del virtuoso e sapiente che un puro essere di ragione. Una virtù che non abbia la sua base nell' utile , dice l' Epicureo , potrà ben essere ammirata dagli Entusiasti , ma non converrà giammai ad esseri sensibili , e forniti di desiderj e di passioni. Gli uomini sono portati ad ammirare un' austera morale , ed a stimare coloro che la praticano come uomini rari e divini ; ma essi non sanno indursi a seguirla. No ,



la virtù, dice l'autore della Morale universale, non è punto contraria alla tendenza della nostra natura; non consiste nella rinunzia totale all'amor di noi stessi, nello spoglio di ogni nostro interesse, nel disprezzo affettato di tutto ciò che forma l'oggetto dei desiderj dell'uomo. Essa consiste nell'amare veramente noi stessi, nel riportare il nostro interesse in oggetti lodevoli, e nel fare delle azioni che ci assicurino della stima e dell'affezione degli esseri con cui viviamo. Eccovi la vera virtù stabilita nel sistema degli Epicurei sulla base del piacere e dell'utile. Ora come può combinarsi con questa teoria della virtù, che oggi domina nel sistema dell'utile e del calcolo de' beni e de' mali, il superbo e fanatico Stoicismo che della virtù somministra una idea affatto contraria?

Ma già vi feci riflettere nelle antecedenti Lezioni, che non tanto per la connessione intima de' principj, quanto per la situazione dell'animo umano e dei rapporti che può aver un sistema coi bisogni e coi doveri dell'uomo, un sistema fa strada all'altro, e per una gradazione spesso insensibile uno nell'altro si trasforma e si cangia. L'Epicureo nel suo Piano dell'utile e del piacere trova spesso in sè stesso dei vòti che vede chiaramente di non potere riempir col sistema. Trova dei motivi di rimproverare a sè stesso dei vizj, benchè utili e fuor di pericolo. Trova delle virtù che conosce di dover amare, benchè senza speranza di piacere o di presente utilità. Si trova spesso nella situazione

di compatire una virtù disgraziata, un infelice senza speranza di alcun sollievo. Vede possibili alcune combinazioni ch'esigono l'esercizio di una virtù, senza che questa gli procacci alcun comodo, o gli possa dare il diritto di meritare l'affezione e la stima degli esseri coi quali egli vive; ciò che potrebbe costituirgli il riposo di una buona coscienza. Da questi vòti che riscontra il filosofo, spesso si muove a cercare altrove delle idee che somministrino qualche presidio. Noi parleremo di ciò a suo luogo. Vi ho richiamati per incidenza ad una tal riflessione per farvi conoscere non essere assurda cosa, nè strana che coll'Epicureismo si faccia un innesto di massime stoiche, oppure che col tempo si alzi lo Stoicismo sulla rovina di quello. Veramente il mondo filosofico al presente non è stoico, la morale dominante è quella dell'utile del piacere, è quella del calcolo dei beni e dei mali. Ma pure negli stessi più recenti scrittori di questa Etica traspirano alcune stoiche nozioni. Nello stesso autore della *Morale universale* talvolta si vede che, dimentico de' suoi principj, prende ad imprestito dagli Stoici gli elogi della innocenza e della onestà. Anche ne' familiari discorsi si vanta spesso da' nostri filosofi in un tone stoico l'onestà naturale. L'eufatica maniera, con cui spesso alcuni scrittori parlano della virtù, della intrepidezza e dell'amor della patria, è più propria degli Stoici che degli Epicurei. Questi tratti e questi lineamenti di stoicismo, che si frammischiano colle

idee della morale dell'utile, mostrano che l'Epicureismo si abbellisce colle sublimi espressioni degli Stoici, e che sebbene a molti sieno care ed aggrade le massime pratiche di Epicuro, almen non si sdegna l'apparenza ed il linguaggio di Zenone. Questa stoica vernice indora principalmente le opere di alcuni inglesi scrittori. Il Bolimbrocke tra gli altri è uno di questi. Io per altro non voglio entrare a decidere, se nella smania, da cui molti son presi oggidì, di fare scomparire non solo ogni idea del primo Essere, ma ogni azione ancora di bontà intrinseca delle azioni umane, e di ravvolgere nuovamente l'ingegno degli uomini nei già vecchi e rancidi sistemi dello Spinosismo e del Fatalismo, possa tardare, e sino a qual punto la successione della Stoica Filosofia alla Morale di Epicuro.

Il Condorcet nell'abbozzo che egli dà dei progressi dello spirito umano, entra nell'epoca decima a predire i progressi futuri, e concepisce delle grandi speranze sul futuro destino della specie umana. Se l'uomo, egli dice, può predire quasi con sicurezza i fenomeni de' quali egli conosce le leggi; e se allorchè egli ignora siffatte leggi, egli può dalla sperienza del passato prevedere con una grande probabilità gli avvenimenti dell'avvenire, perchè si dee risguardare qual impresa chimerica il pensiero di delineare con qualche verisimiglianza la tavola del futuro destino del genere umano, sulle tracce e sui risultati della sua Storia. Piantato questo principio, sul quale si fonda la scienza istessa

politica, riduce il Condorcet le sue speranze sullo stato avvenire della umana specie a tre punti importanti: 1.<sup>o</sup> Alla distruzione della ineguaglianza tra tutte le nazioni; 2.<sup>o</sup> ai progressi della uguaglianza in un medesimo popolo; 3.<sup>o</sup> finalmente alla perfezione reale dell'uomo. Lasciati per ora da parte i primi due punti che non appartengono al nostro argomento, e sui quali il Condorcet ha alcune bellissime riflessioni, egli parla del terzo articolo, cioè della perfezione dell'uomo, e pone due principj ch'egli crede certissimi: 1.<sup>o</sup> Che l'uomo è suscettibile di una perfezione indefinita; 2.<sup>o</sup> che le scienze intellettuali e morali, dalle quali dipende la perfezione reale dell'uomo, sono molto imperfette e mancanti, anzi sono ancora, per così dir, nella infanzia; onde gran cammino resta ancora da fare per condurle alla loro maturità. Egli vuole però che la presente situazione delle combinazioni umane somministri gran mezzi per arrivare ad una maggior perfezione. Il sistema della uguaglianza che s'introduce nella società, appiana la strada alla coltura dello spirito e del cuore, facilita i mezzi della istruzione popolare; la frequenza delle scuole e della stampe, le enciclopedie, i dizionarj, l'uso di render le scienze piane e sensibili nella lingua accessibile al volgo, tutto ciò rendendo la istruzione più distesa e diffusa, renderà comuni quasi a tutti gli uomini quei principj che danno la giusta idea del vero interesse particolare per combinarlo col ben generale, e somministrano il giusto calcolo dei beni.

e dei mali. I germi che la natura ha collocati nel cuore di tutti gli uomini, non aspettano per lo sviluppo generale che la dolce influenza dei lumi e della libertà che già si diffonde fra le nazioni. Su questo egli appoggia le speranze di un felice avvenire, e promette alla umana specie la perfezione dell' Etica, un'aurea età, e delle gioje ineflabili da godersi nella beatitudine de' secoli futuri.

Più cose si potrebbero osservare su questo pronostico del futuro destino della umana specie che fa il Condorcet. Si potrebbe cercare a qual perfezione egli intenda di condurre il genere umano, e per qual gradazione egli presuma che vi pervenga. Sembra che egli riponga la perfezione della umana specie nella distruzione di ogni idea religiosa, e nello stabilimento di una ben intesa morale dell' utile. Sì, dice l'autore della Morale universale, la virtù presentata da Epicuro sotto i nomi del piacere e del ben essere è la vera virtù; ella non pecca che per non essere sufficientemente spiegata. La nozione di questa morale renduta popolare formerà la felicità di tutti gli abitanti della terra. Ma parmi che il Condorcet sbagli nell'applicazione del calcolo delle combinazioni e delle probabilità. S'egli vuol fondar questo calcolo, com'egli dice, sulla storia del genere umano, risultando da questa chiaramente che ascendendo da noi sino alla infanzia del mondo non si riscontra un sol popolo senza idee religiose in mezzo a tutte le rivoluzioni politiche e morali occorse nella serie di tanti secoli,

parmi che la storia del passato lo dovesse condurre a fare il pronostico che non avverrà mai che la specie umana sia priva di religiose idee a fronte di tutti gli sforzi che possono fare gli Atei e gli Epicurei; che la rivoluzione che può fare l'Ateismo non sarà nè estesa, nè durevole, essendo uno stato violento alla natura degli uomini, ed all'indole intrinseca della umana società. Lo stesso Dupuy non ha saputo trovare un popolo ateo, che nel seno della sua sognata eternità mondiale, e di questo ne parla ancor dubitando. Egli, scorrendo dal principio del mondo cognito sino a noi ha trovato da per tutto dei culti e delle idee religiose. Vuole che il primo culto fosse renduto alla natura o in generale, o alle sue parti. Anche il Condorcet chiama il culto più antico e più puro, il culto renduto dagli uomini all'anima universale del mondo. Sarebbe mai questa la perfezione che questi scrittori promettono nella beatitudine de' secoli futuri alla specie umana?

Ma supponiam pure che questa morale dell'utile e del piacere si propaghi e si diffonda. Veramente l'entusiasmo di molti filosofi dell'età nostra nel calcolo delle probabilità dà un grado di molta verisimiglianza a questo infelice pronostico. La maniera del vivere, la sensazione più viva del piacere e dell'utile, certe teorie del piacere rendute più popolari, e certe idee dominanti sulla fisica costituzione e sul ben esser dell'uomo, par che promettano qualche maggior consistenza alla Morale di



Epicuro. Neppur voglio negare ch'essa possa svilupparsi ancora di più, ed acquistare una maggior perfezione nelle sue teorie e nella applicazione dei suoi principj nella condotta degli uomini. Ma sarà poi durevole, oppure soggiacerà alle vicende dell'inquieto spirito umano? Prenderò anch'io per guida de' miei pronostici il criterio del Condorcet. La storia del passato ci può presentare la tavola dell'avvenire. Ora noi abbiamo veduto che nel giro di tremila e più anni le varie teorie de' filosofi sulla morale dell'uomo non sono state che una successione perenne d'idee Platoniche, Aristoteliche, Epicuree e Stoiche. Tutti i sistemi sinora ritrovati altro non sono se non una riproduzione o rifusione successiva di queste nozioni. Abbiamo veduto che gli uomini, sì per natura dei principj, come per la serie delle combinazioni, che nel giro de' secoli sogliono sempre avvenire, sono passati successivamente dall'uno all'altro sistema. Questo fenomeno è costante e sensibile nella storia della umana specie, e l'abbiam veduto quasi cogli occhi nostri in questa istessa età, in cui viviamo. Tutti gl'ingegni filosofici più rivoluzionarj ed arditi non hanno fatto altra cosa che ravvolgersi in uno degli antichi sistemi accennati. Per quanto dunque sieno indefiniti i gradi di perfettibilità dello spirito umano, parmi che la storia del passato mi dia diritto di pronosticare che, più presto o più tardi, alla morale d'oggi succederà il suo Zenone. Lasciate che l'Epicureismo si faccia meglio conoscere



nel suo aspetto, e che la società ne risenta quei danni che, atteso il carattere delle umane passioni, e l'indole inseparabile della moltitudine, questo sistema ha sempre prodotto, e produrrà infallibilmente; e troverete allora gli Zenoni solleciti a dare un riparo ed un rifugio alla desolata umanità ed alle virtù fuggiasche e raminghe.

Ma usciam dai pronostici, e lasciamo che ognuno si formi la tavola dell'avvenire a suo genio. A me basta di avervi recato la storia della scienza morale. Credo che non vi sarà stata inutile. Oltre l'aver appreso il vario pensare degli uomini su questa scienza, avrete ancor rilevato i varj rapporti dell'uomo, ed i suoi varj aspetti, sotto i quali egli può essere considerato dal filosofo morale. Se il filosofo si restringe a considerare la parte, dirò così, animale dell'uomo, la sua sensibilità, l'orbita dell'utile e del piacere, la sua vita civile e la presente felicità, egli si restringe alla Morale di Epicuro, la quale potendo essere ridotta a maggior perfezione, potrà formare un più ragionato e più compiuto Epicureismo, sempre fondato sugli stessi principj che ne formano la base. Se poi il filosofo s'alza dalla sensibilità dell'uomo alla parte intellettuale, e, lasciata la via del piacere e dell'utile, contempla la virtù in sé stessa come perfezione della parte più eccellente dell'uomo, egli si applicherà al sistema degli Stoici. Se lascerà la virtù, unico premio di sé stessa, spogliato di ogni altra speranza di ricompensa fuori di essa, salirà

al Platonismo, se la vorrà, per renderla più amabile agli uomini, corredate della speranza di un premio nella vita avvenire. Da queste diverse relazioni dell'essere ragionevole hanno avuto l'origine le diverse teorie della scienza morale (1).

Noi dopo questa storica introduzione ci accosteremo al nostro argomento. Noi prenderemo unicamente per guida que' lumi che ci si presenteranno allo spirito. Intenti a seguire la verità non adotteremo da ciechi le idee degli antichi. Non saremo seguaci de' loro principj se non in quanto un serio esame ce li mostrerà luminosi, certi, evidenti, e conformi alla natura ed alla speranza. Noi approfitteremo con riconoscenza delle massime giuste e ragionevoli di tutti i saggi, sieno antichi, o moderni. Noi loderemo Socrate, quando ci raccomanda di conoscere noi stessi; ascolteremo Platone, quando ci dà precetti intelligibili; adotteremo il parer di Zenone, quando si trovi conforme alla natura del-

---

(1) Già si vede a' di nostri preparata la strada a siffatta intellettuale rivoluzione nella filosofia trascendentale del Kant, che prende gran voga sì nella Germania come nella Francia. Questa filosofia aggiunge ai principj della pura sensibilità le teorie della ragion pura, e così dal semplice e puro Empirismo, ch'era il sistema favorito sin qui, richiama l'uomo a nozioni più pure e più degne di lui. Di questo sistema ne daremo un saggio a suo luogo. Qui basta l'aver ciò accennato per prova di quanto si è detto sin qui sulla rifusione dei varj sistemi dell'Etica filosofica.

l'uomo; nè rifiuteremo i precetti di Epicuro, quando saranno appoggiati alla ragione, ed alle giuste vedute della presente felicità; sapremo dubitar con Pirrone nella incertezza della opinione. Lo stesso trattamento noi faremo coi moderni. Ci sarà di guida il Rousseau, quand' egli sarà guidato dalla ragione. Rispetteremo le opinioni dello Swift, del Kant, ed altri, quando le troveremo ragionevoli. Useremo dello stesso Epicureo, autore della Morale universale, ne' suoi varj precetti sulla condotta civile, e per la presente felicità. Noi ci prevarremo della massa dei lumi che ci presentauo tanto gli antichi quanto i recenti filosofi. Una tale condotta è voluta dalla equità, dall'amor del vero, dall'indole della uguaglianza. Io vi torno a ripetere che vi esporrò con candore i miei sentimenti. La mia filosofia sarà franca e sincera. Se mai avrò la disgrazia di non accordarmi col parere di alcuni, soffrirò in pace che altri non si accordino col mio. Equità, tolleranza, umanità sono le vere virtù liberali. La intolleranza nelle opinioni è il dogma più feroce del dispotismo. Egli è certo che nulla dirò giammai contro i miei sentimenti. Nulla in me vagliono le lodi, nè i biasimi per farmi deviare da quello che io credo esser vero. Seguirò il costante mio costume. Nulla dee paventare in un governo libero un'anima libera.

---

## LEZIONE DUODECIMA.

*Pensieri sull'indole, sulla estensione e sulla importanza della scienza morale.*

**S**IN qui vi ho abbozzato la storia delle varie Morali de' popoli e le diverse Etiche de' filosofi, che in varj tempi fiorirono sino a noi. L'amore della brevità mi ha costretto a farvene un leggerissimo abbozzo, ed a ridurre tutta l'analisi storica a certi punti generali. Se avessi voluto arricchirla di quella copia di erudizione che potea facilmente accompagnarla, troppo lunga sarebbe stata l'opera mia, e sarei riuscito a farvi una storia, più che una storica introduzione al trattato. Perciò, intento al mio scopo, ho voluto piuttosto soffrire di essere accusato d'ignoranza di erudizione che dilungarmi senza necessità e forse con noia di molti, i quali, avvezzi allo scrivere familiare a' nostri dì, amano una laconica brevità. Tanto è ciò vero, che con tutto il risparmio da me fatto di erudizione e di tempo non ho potuto scansare presso alcuni l'accusa di una soverchia lunghezza; la quale accusa se fosse anche vera, poco mi rincrescerebbe qualor fosse stata compensata dalla utilità, come parmi almeno in parte possa essere compensata, avendovi col quadro storico dei varj sistemi di etica e con le mie riflessioni sui medesimi, messi in istato di giudicare delle varie opinioni de' filosofi sì antichi come nuovi.

Ciò che mi sembra non piccolo vantaggio per chi si accosta a studiare la scienza morale.

Prima per altro di entrare in materia permettemi ancora un'altra Lezione, in cui vi esponga i miei pensieri non per via storica, ma per principj dedotti dalla natura delle cose, sull'indole, sulla estensione e sulla importanza di questa scienza morale. Qua e là nelle mie passate Lezioni e nella stessa Lezione preliminare vi ho sparse alcune di queste idee. Ma sarà utile cosa l'unirle come in un punto di veduta, perchè possano fare sull'animo vostro quella impressione che corrisponda al fine ed alla dignità di una scienza sì grande ed interessante.

La morale, dice un celebre autore alemanno, o sia la cognizione dei doveri dell'uomo, ha per oggetto di formare il nostro intendimento alla sapienza, e il nostro cuore alla virtù, e con questo doppio mezzo di condurci alla felicità. Non si può ricercare un bene che non si conosce, nè si possono praticare i mezzi che s'ignorano. Egli è dunque necessario che la morale ci additi il nostro vero bene, quel bene convenevole all'essere intelligente, capace di darci la quiete e la soddisfazione dello spirito e la sorte più felice. Egli è inoltre necessario che la morale ci additi i mezzi che sieno i più efficaci ed i soli che possano condurci al sospirato fine.

Tutto ciò suppone una guida, di cui noi dobbiamo seguire la direzione, cioè quella ragione che ci fa conoscere il bene ed il male. Ma per inter-

rogarla, e per seguirne le decisioni conviene avere una retta intenzione, un vero desiderio d'istruirci ed un silenzio delle torbide e tumultuose passioni. Per ubbidire alla ragione conviene alle volte sacrificare le più dolci e lusinghiere inclinazioni, o almeno reprimere gli eccessi dell'amor proprio. Egli è certo che la virtù e la felicità non si ottengono, nè possono conservarsi senza fatica, senza sforzi e senza perseveranza; e quindi che lo studio della morale è uno studio che dee occupare il nostro spirito per tutta la nostra vita, nella gioventù, nella vecchiaia. Ella non è del numero delle sterili speculazioni della scuola, nè si restringe ad esercitar senza frutto la memoria o ad arricchire lo spirito di cognizioni, le quali non servono se non a farlo brillare nelle conversazioni o nelle opere di genio. La morale è una scienza di sentimento e di pratica che si dee mettere in uso nel ritiro coi doveri verso noi stessi e in mezzo al gran mondo con le virtù socievoli, nel travaglio e nelle ricreazioni con l'affabilità, con la ragionevole compiacenza, con la tolleranza e nella buona e nella avversa fortuna, con la moderazione e con la pazienza, nelle infermità e nel vigore della salute, nella robustezza degli anni e con un piè sulla tomba; e si dee mettere in uso nell'ampiezza di tutte le nostre relazioni di padre, di figlio, di fratello, di sposo, di amico, di maestro, di discepolo, di magistrato, di suddito, di patriota, di cittadino del mondo. Non si può immaginare un istante, una circostanza, una situa-



zione dell'uomo, in cui egli non debba fare delle sue facoltà un uso convenevole e conforme ai principj della morale. Altrimenti, l'uomo che tiene un rango sì distinto tra tutte le opere dell'universo, egli solo diviene nella generale armonia degli esseri ubbidienti alle leggi della natura il solo essere discordante.

La morale è dunque la vera scienza dell'uomo, la più importante per lui, la più degna di occupare un essere intelligente e socievole. La morale è la scienza della felicità: ella è necessaria a tutti gli abitanti della terra. Essa invita tutti egualmente a cercare la loro felicità. Essa essendo per tutti, esser dee semplice e chiara. Ogni individuo per essere felice ha bisogno di regolare la sua condotta di una certa maniera. La natura ha prescritto a tutti, ed a ciascheduno dei doveri che tendono all'acquisto di quella felicità, ch'è l'oggetto dei desiderj dell'uomo. Dunque i principj naturali di questa scienza esser debbono facili ed alla portata di tutti gli spiriti. Qui non si tratta di ricercare i segreti impenetrabili della natura, di conoscere le cause impercettibili di tanti fenomeni, di svolgere un gran numero di volumi, d'imparar molte lingue, di studiare i monumenti della più rimota antichità, in una parola, di esser filosofo. Non è necessario che l'uomo esca da sé medesimo. Basta ch'egli consulti il proprio cuore. La sperienza e la riflessione sopra sé stesso e sugli oggetti che lo circondano, bastano per somministrare alle persone



più semplici le idee primitive della legge naturale ed i veri fondamenti di tutti i doveri dell'uomo. Una morale che non sia che per un piccolo numero di iniziati non può essere la morale dell'uomo. In questo punto peccavano gli antichi filosofi, che davano leggi o impraticabili o vero oscure. Le massime, dicea Confucio, filosofo cinese, che sono superiori alla capacità delle persone semplici, non possono esser comprese tra le regole della ragione. Gli uomini, senza aver coltivata la loro ragione con lo studio, possono vivere di una maniera conforme alle regole della ragione.

Le verità primitive della morale sono verità di prima cognizione, sono verità di sentimento. I saggi ne possono dimostrar la certezza con la coltura dello studio e coi soccorsi esteriori. L'uomo semplice sente l'intima persuasione che equivale alla più grande evidenza. Le dispute degli uomini sulle verità morali sono una prova dell'abuso dell'intelletto umano, non un argomento di oscurità o d'incertezza delle massime fondamentali dell'Etica. Le relazioni che si concepiscono tra le azioni umane ed una certa regola attentamente analizzata possono dare un sistema fondato sopra principj egualmente certi che quelli della matematica o della meccanica. Se il filosofo, dice il gran Locke nel suo Saggio sull'Intendimento Umano, si applicasse alle discussioni della morale con la stessa indifferenza e con la stessa attenzione, con cui ragiona il filosofo sulle verità matematiche, egli potrebbe dedurre dai

principj naturali di questa scienza le vere misure del giusto e dell'ingiusto così incontestabili e necessarie, come le matematiche. Egli porta in esempio questa proposizione : *Non vi può essere ingiustizia dove non v'ha proprietà.* Questa è così certa come qualunque dimostrazione di Euclide ; e così pure quest'altra : *Nessun governo accorda una libertà assoluta.* La idea di governo comprende certe regole o leggi, che restringono la libertà. Egli è dunque impossibile che un governo si combini con la idea di una assoluta libertà che non riconosce leggi, nè regole. Questa proposizione è certa ugualmente che quest'altra di Euclide, che : *Un triangolo ha i tre angoli eguali a due retti.* Le relazioni che la natura ha poste tra le azioni umane, ed una certa regola, sono dell'ultima evidenza e certezza, nè cedono a teoremi di matematica.

Invano dunque si sforzano alcuni di offuscare la dignità e la eccellenza della morale con la oscurità ed incertezza de' suoi principj. L'applicazione spesso si turba non per difetto di evidenza, ma per il concorso degli'impedimenti che non ci lasciano sempre sentire la voce della ragione e della coscienza, o ce la fanno sentir malamente e d'una maniera confusa. Questa voce della natura è sincera, semplice, chiara, nè si confonde se non se dallo strepito delle tumultuose passioni. Abbiamo scolpiti nel cuore i principj che sono allo spirito umano di guida nelle sue deduzioni. Lo sbaglio non avverrà mai che per difetto di attenzione o d'indifferenza.

Nè per istabilire la certezza dei principj, sui quali si appoggia la scienza morale, è d'uopo ricorrere alla esistenza di certe idee, o sentimenti morali che l'uomo porti seco nascendo, e che si chiamano *innati*. Una tale opinione non è del gusto del secolo. Porti l'uomo o non porti seco nel nascere questo appannaggio d'idee morali, egli è dalla natura provveduto delle facoltà sufficienti per conoscere i doveri ch'ella esige da lui. Se egli non è da principio istruito da queste nozioni, egli è fatto per istruirsi. Se l'uomo non cammina appena nato, egli è dalla natura formato per camminare a suo tempo. Il Supremo Autore avendo fornito lo spirito umano della facoltà e forze bastanti a conoscere i suoi doveri, non era più obbligato a scolpire in esso delle nozioni innate di morale, di quel che fosse obbligato a fabbricare a lui delle case dopo avergli dato la ragione, le mani ed i materiali, come riflette il Locke nel libro citato. Basta dunque che l'uomo consulti sè stesso, e rivolga la sua attenzione sugli oggetti che lo circondano per avere prontamente le idee di ciò che conviene o non conviene alla sua perfezione ed alla sua felicità. Troverà alle volte alcune difficoltà che lo imbarazzano per certe particolari circostanze che rendono non impossibile, ma difficile l'applicazione; ma ciò non prova l'incertezza o l'oscurità della regola, come la fatica, che talvolta si trova nell'applicare una dimostrazione di matematica, non diminuisce l'evidenza dei principj che ne sono la base.

Nè dee sembrar cosa strana , prosegue il Locke, che sieno inalterabili le massime della morale, sebbene esse sieno opera e fattura dell'umano intelletto. Imperciocchè essendo immutabile la natura delle cose, ed immutabili gli essenziali rapporti tra loro , non può la ragione dell'uomo, se non si accieca , non conoscere la convenienza o disconvenienza tra loro , spiegati che sieno i termini , ai quali vengono legate le idee. Potrà nascere del disordine o della confusione anche nelle proprietà delle figure matematiche e nelle reciproche loro affezioni se si cangiassero i nomi delle figure , come se un uomo facesse un triangolo a quattro lati o un trapezio a quattro angoli retti ; ma se la figura è delineata , qual esser debbe, le conseguenze sono evidenti e la dimostrazione è chiarissima. Lo stesso avviene circa le cognizioni morali. Il cambiamento dei termini può produr confusione; le idee saranno sempre le stesse. Per esempio, egli dice , può un uomo all'idea di un'azione, che consiste nel toglier l'altrui, dare il nome di *giustizia*. In tal caso chi riceve quel nome sotto l'idea che gli è attaccata , s'ingannerà a partito quando egli congiunga a quel termine l'idea ch'egli tiene. Ma separate l'idea dal nome, o prendete quel termine come suona nella bocca di chi se ne serve , e troverete che le stesse cose convengono a quell'idea che le converrebbero se voi appellaste *ingiustizia* la suddetta azione. Ciò che vuol dire potere stare il disordine e la confusione nell'uso dei termini con la immutabilità delle

idee. La qual riflessione mi è tornata in acconcio per dimostrarvi che la certezza dei principj naturali della scienza morale è indipendente dalle varie opinioni degli uomini sulla origine delle nostre idee, e quindi andar lungi dal vero coloro che pensano essere la morale una scienza sì incerta che appena merita d'esser posta nel rango delle probabilità.

Conosciuta così la natura dei principj della scienza morale, diremo brevemente della sua estensione ed ampiezza. La Filosofia Morale altra cosa non è che la cognizione di ciò che dovrebbe essere, o sia l'applicazione delle regole che dovrebbero determinare gli agenti liberi in tutti gli stati, in cui si possono ritroyare per non deviare dall'ordine prescritto dalla natura e per esser felici. Da ciò si comprende il vastissimo oggetto di questa scienza. Essa primieramente comprende il quadro dell'uomo in tutta la sua estensione, e con tutte le sue relazioni. L'uomo è fornito di varie facoltà ed inclinazioni naturali e di organi disposti con un artificio mirabile. Queste facoltà naturali sono il gran punto della morale per dirigerle all'uso conveniente al fine per cui la natura le diede. Dall'esercizio di queste facoltà a norma del fine nascono come da seconda sorgente tutte le virtù intellettuali e morali, che sono i mezzi per conseguire la felicità. L'uomo non basta a sè stesso. Egli ha bisogno degli oggetti che lo circondano.

La natura ha provveduto a questa indigenza col solletico del piacere che lo spinge a servirsene. Ma la sperienza gl'insegna che non tutti i piaceri sono

dello stesso prezzo ; e che un segreto sentimento di approvazione e di pentimento ne accompagna il godimento, e che sta in nostra mano l'indirizzo delle nostre tendenze verso il tale o tale oggetto a nostro vantaggio o a nostro pregiudizio. La morale lo guida nell'uso degli oggetti esteriori analogo al fine dell'uomo.

L'uomo ha dalla natura alcuni diritti inalienabili, quali sono il diritto della propria conservazione e perfezione, il diritto di libertà e di uguaglianza, ed il diritto di proprietà. Questo è l'appannaggio che la natura gli ha dato da custodire gelosamente. La morale garantisce l'esercizio di questi diritti, e ne fissa la misura e la regola.

L'uomo inoltre, dalla considerazione di sè medesimo, dall'ordine che regna in questo universo, dalla bellezza, dalla magnificenza e dalla perfezione delle sue parti e del tutto, dal legame dei fini coi mezzi che si ravvisa in tutti gli esseri piccoli e grandi, riconosce impressi i caratteri della sapienza, della bontà, del potere del suo Creatore. Egli come esser intelligente si trova capace di aver commercio con la prima causa di tutte le cose e del suo essere, delle sue facoltà e delle sue tendenze. La morale lo dirige nelle leggi di questo commercio e nei rapporti della creatura con Dio, leggi e rapporti i più propri a regolare le nostre affezioni particolari e le nostre obbligazioni sociali.

L'uomo sente in sè stesso delle relazioni con l'avvenire. Egli ha un'intima persuasione di un'eterna durata che corrisponde ai desiderj del cuore,



all'indole dell'anima umana, all'idea che egli si forma della bontà, della sapienza e della giustizia di Dio. La scienza pertanto, che ha per oggetto di formar l'uomo per la virtù non si limita a questa vita. Ella ci dirige ad una felicità che ci segue al di là della tomba. La vita presente è destinata a far germinare in noi la virtù ed a farla crescere. La eternità la conduce alla maturità. Questa è la più efficace sanzione delle leggi naturali.

Ma l'uomo oltre queste relazioni ha quelle coi suoi simili. Egli è naturalmente disposto alla società. Egli è un animale nel più alto grado socievole e politico. La morale gli detta i reciproci officj cogli altri uomini, coi quali egli vive, e la di cui società e soccorsi gli sono indispensabili. È l'uomo capace di più società; di società di famiglia, di società di amicizia, di società di nazione, di società di repubblica, ed in queste società egli può essere padre, figlio, sposo, fratello, amico, cittadino, grande, povero, ricco, padrone o schiavo, magistrato, ministro, condottiere del popolo, ecc. Qual vasto campo di precetti per la scienza morale!

In somma la morale, dice l'Autore della *Moral Universale*, è fatta per regolare il destino dell'universo. Ella abbraccia gl'interessi di tutta la specie umana; ella comanda a tutti gl'individui del genere umano, ed il suo vasto impero comprende tutte le azioni dell'uomo in ogni situazione della vita; ed i suoi decreti non sono mai impunemente violati. Senza questa scienza ciascun uomo è ogni momento



il giuoco e la vittima de' vizj e degli eccessi, ai quali lo porta l'impeto delle passioni. Senza di essa le famiglie discordi non sono se non se una unione d'infelici adunati per tormentarsi giornalmente coi loro capricci e coi loro umori importuni ed incomodi. Senza di essa la civil società riuscirebbe una società di nemici sempre disposti a nuocersi. Senza di essa la politica non sarebbe che un'arte per annientare i costumi de' popoli, ed il genere umano sarebbe perpetuamente turbato dall'ambizione e dalla forza. L'ordine dunque, la pace, la felicità di tutta la umana specie, e di tutti, e di ciascheduno degl'individui della medesima si forma e si mantiene dalla filosofia morale.

Questa di fatto, comprende più parti, che finalmente non sono se non se la stessa morale variamente applicata a vantaggio degli uomini. Imperciocchè la serie delle massime o regole cavate dalla natura dell'uomo è la morale applicata alla condotta de' particolari, e si chiama *Diritto Naturale*. La morale applicata ai diritti dell'uomo ed alla loro difesa si chiama *giurisprudenza*. La morale applicata alla conservazione degli stati si appella *politica*. La morale applicata alle nazioni in corpo; o vero agli statì, modificata dalla natura dei soggetti, si chiama *gius pubblico* o sia *diritto delle genti*. La morale finalmente consacrata o munita dalle leggi degli uomini si chiama *legislazione* o sia *diritto civile*. Tutte queste parti non formano che un tutto; esse non sono che vari rami di un albero. Esse tutte

comprendonsi sotto la Filosofia Morale. Voi per conseguenza rilevate l'ampiezza e l'estensione di questa scienza che mi è stata affidata.

Da qui si rileva non essere maraviglia, che non pochi scrittori anche di qualche celebrità, i quali hanno trattato dell'etica in generale o di qualche parte particolare, staccandola dalle sue relazioni, con le quali tutto si lega, e forma un tutto insieme, sieno infelicamente riusciti nell'intrapresa; anzi d'ordinario riusciti non sieno se non a comporre una scienza imperfetta e mancante, vaga e confusa; non già che trattar non si possano anche separatamente le parti che la compongono, senza disordine o vizio; ma perchè senza disordine non si possono staccare le verità dalle vedute delle loro necessarie ed essenziali relazioni, che connesse strettamente tra loro costituiscono tutta la sua evidenza e certezza. Convien persuadersi che la verità si fa forte co' suoi rapporti, e che salisce al grado di evidenza, qualor si metta nel punto di tutte le sue giuste vedute, e con una specie di azione e di reazione di tutte le verità dipendenti e subalterne acquisti tutti i gradi di certezza, di cui essa è suscettibile. Ma che al contrario languisce spogliata del soccorso delle sue relazioni, per quanto si sforzi di sostenerla la erudizione, il bello spirito, la eloquenza.

Nell'ampiezza e molteplicità delle relazioni che ha questa scienza, si possono scegliere vari argomenti, ma convien sempre aver cura di non trattarli in maniera di trascurar le altre parti non meno

---

essenziali, o almeno di non presentare una parte come un tutto perfetto. In questo vizio sono caduti e cadono non pochi filosofi. Si può trattar assai bene la parte della morale che riguarda la umana sensibilità, il piacere, il dolore; ma si pecca volendo comprendere tutta la morale nell'orbita del piacere e dell'utile. Questo è il vizio della morale epicurea. Si può eccellentemente trattare della virtù come perfezione della parte più nobile dell'uomo; ma si pecca trascurando la parte animale dell'uomo, e pretendendo d'introdurre un'apatia relativamente ai piaceri ed una specie di una fredda indolenza o sensibilità. Questo è il peccato della stoica filosofia. Le relazioni dell'uomo con Dio e con la felicità di una vita futura sono degnissime di tutta l'attenzione del filosofo. Ma convien guardarsi dal comprendere tutta la morale nelle sole idee o nei doveri puramente religiosi; dal raccomandar questi soli, o più fortemente che quelli della natura; dal riprendere o biasimare azioni talvolta indifferenti più severamente che delitti reali; dal trascurar finalmente, in grazia dei doveri con Dio o dei riguardi alla vita avvenire, i doveri della vita civile e della presente tranquillità. Questo è stato un vizio di molti platonici non solamente, ma di molti ancora cristiani filosofi. Ma sarà pure un altro difetto considerabile l'inculcare per tal modo i doveri socievoli, gli officj reciproci delle nazioni e le massime del diritto politico, che si vogliano esclusi i riguardi di una vita immortale e rotto si voglia tra gli uomini ogni

commercio con Dio. Questo è il peccato di una gran parte degli scrittori dei tempi nostri, i quali racchiudono tutta l'etica nei doveri sociali, nelle convenzioni e nei patti come sorgenti delle obbligazioni morali, e si affaticano a stabilire la necessità de' vincoli molto minori, escludendo frattanto quei motivi più forti, quei vincoli più fermi che si traggono dall'idea di una Suprema Provvidenza vegliante sulle azioni degli uomini, e di uno stato futuro di premio o di pena.

Torno a ripetere, che le verità non debbono essere escluse, ma combinate e riunite; e che non meriterà il nome di scienza morale una filosofia che le divide e le separa con pregiudizio delle medesime verità e con danno della specie degli uomini alla di cui felicità è tutta intesa la Filosofia Morale. Per questo io reputo essere avvenuto con ottimo consiglio che la scienza morale su questa università siasi unita in un solo con tutte le sue relazioni essenziali, e con tutte le parti principali che ne formano un tutto, potendo più facilmente riuscire, che da una sola mano a voi si presenti, o giovani cittadini, tutto intiero e più conforme il quadro dell'uomo, e più coerente in tutti i suoi aspetti la scienza morale. Io certamente, cui è stata affidata una tal cattedra, mi studierò con tutte le mie forze di riunire insieme tutte le verità senza escluderne alcuna. Il Diritto naturale, il politico, il pubblico saranno da me trattati con tutte le relazioni che ad essi convengono. Unirò insieme tutte le verità par-

ziali dei varj filosofi, e mi sforzerò di farne un tutto compiuto e perfetto che possa perfezionare la vostra morale istruzione.

So che alcuni mi accusano di essere nel trattar questa scienza più teologo che filosofo. Io non saprei cosa rispondere ad un'accusa sì vaga. Io non so cosa intendano i miei accusatori col nome di filosofo, giacchè a' di nostri lo veggio molto equivoco e spesso ancor profanato. Se per esser filosofo esigono che io deliri cogli atei, lasciando a chi vuole questo genere di filosofare, io protesto che non sarò filosofo in eterno. Io reputo l'ateismo in filosofia una vera demenza. Io vi esporrò la morale capace di rendervi virtuosi ed ottimi cittadini; la morale fondata sulla natura dell'uomo; la morale che comprenderà i doveri di tutti gli uomini, anche degli atei e degli epicurei; che non si restringerà ad alcuna setta particolare, ma che sarà universale, e ve la esporrò filosoficamente, non dipartendomi mai dalla natura dell'uomo e dalle sue relazioni essenziali. Gli stessi atei, se non vorranno essere indiscreti, rimarranno contenti, se non di tutte le verità, almeno della maniera di trattare di quelle stesse che loro non piacciono. Sin qui arriva il mio modo di pensare. Io non ho altra filosofia, che quella di dire la verità.

Sento pure che mi venga data un'altra accusa in un Foglio periodico, che non è divenuto famoso che per la sua impudenza irreligiosa, immorale, impolitica. Questo mi accusa di una soverchia timi-

dità, ed eccita la vigilanza del governo a provvedere a questo mio difetto. Neppur saprei cosa dire ad un'accusa sì vaga e indefinita. Io lascio a voi, o giovani studiosi che mi ascoltate, il decidere se io sia soverchiamente timido nell'esporsi i miei sentimenti. Che se mi dicono timido perchè io non sappia arditamente negare alcune verità luminose, come la esistenza di un Esser Supremo e la speranza di una vita avvenire, io confesso la mia timidità, e lascio a chi vuole siffatto ardimento, persuaso che riuscirà assai più utile a voi, alla patria, alla nazione, al governo questa mia timidità, che l'ardimento dell'ateismo, corrompitore del buon costume, di ogni vera virtù e della solida prosperità delle nazioni.

Per altro, perchè io non abbia a perdere il tempo nel ribattere le altrui dicerie, ho pensato di espervi il Prospetto Analitico di tutto il mio Trattato di Filosofia Morale, onde possa conoscere il pubblico la maniera di pensare e l'indole di quelle cognizioni morali e politiche che io diffonderò dalla cattedra per la vostra ed altrui istruzione e che tanto interessano la prosperità dello stato. Mi par giusta cosa di soddisfare a questo comune desiderio, e di troncargli insieme non so qual ingiusto sospetto venuto ad alcuni che io usi un malizioso raggirò per allungar le materie, e così venire più tardi che posso alle materie del giorno. Incapace di questa doppiezza vi presenterò l'intero abbozzo del mio Corso, l'intero Prospetto delle mie idee.

Ve lo esporrò a maniera di semplici principj, e, per così dir, di aforismi che poi saranno la base delle mie Lezioni. Eccovi intanto la somma dei miei pensieri sulle varie parti dell'Etica.

---



**PROSPETTO**  
DI UN CORSO  
**DI FILOSOFIA MORALE**  
E  
**DI GIUS NATURALE E PUBBLICO.**



# PARTE PRIMA

## DELL'UOMO CONSIDERATO IN SÈ STESSO

---

### CAPO PRIMO.

*Sulla legge di natura e sulla obbligazione morale.*

I. **L**A natura ha prescritte a tutti gli esseri dell'universo certe azioni e certe maniere per crescere e perfezionarsi; azioni e maniere conformi all'indole ed al fine di ciascheduna specie degli esseri, e che costituiscono i vari costumi di tutti gli esseri dell'universo.

II. Ha dunque la natura stabilita una convenienza delle relazioni degli esseri e delle azioni col loro fine.

III. Questa convenienza delle maniere ed azioni con la natura e col fine degli esseri costituisce ciò che si chiama *sistema, ordine, legge della natura*.

IV. Queste maniere ed azioni analoghe all'indole ed al fine degli esseri sono variamente regolate dalla natura. In alcuni esseri ella le determina col puro meccanismo, come ne' vegetabili; in altri la

regola per via dell'istinto, come negli animali; in altri finalmente la regola con la ragione, come negli esseri intelligenti.

V. La necessità di fare o di evitare certe azioni in vista della perfezione e del bene, che cerca l'essere intelligente, è ciò che si chiama *obbligazione morale*.

VI. La convenienza delle azioni con la perfezione dell'essere intelligente costituisce la *moralità* delle azioni.

VII. L'uomo per una impressione della natura cerca incessantemente di conservare e di perfezionare la sua esistenza; ed essendo sensibile e capace di pensiero e di raziocinio, è capace di sentire e di conoscere la convenienza di certe azioni con la perfezione ch'egli desidera.

VIII. La natura del bene, ogni volta che venga conosciuto ed espresso, e la convenienza dei mezzi costituiscono una obbligazione che determina la scelta degli esseri ragionevoli.

IX. Ma l'essere ragionevole è fornito del potere di scegliere, che si chiama *libertà*. Egli sente questo potere in sè stesso; e questo sentimento è generale in tutti gli esseri della specie umana. Se questo sentimento è illusorio, l'inganno ricade sulla natura che ha dato all'uomo il sentimento insuperabile di una libertà ch'egli non ha. Per diffidare di un tal sentimento ci vorrebbe una dimostrazione che ci provasse essere una contraddizione che noi siamo liberi.

X. Nella ubbriachezza, nella violenza di una

passione la libertà non è ubbidita. Questo è uno stato di malattia che diviene una prova della sanità. Il sentire la sua malattia è un argomento di avere avuto salute.

XI. La legge dunque naturale, relativamente agli esseri intelligenti, è una regola di scelta, o sia l'espressione di ciò che far si dee per ottenere il fine prescritto dalla natura.

XII. Questa libertà è necessaria per la imputabilità delle azioni. L'imputare un'azione non è un nominare semplicemente l'autore di essa, ma bensì un qualificarla nell'ordine morale, e disapprovarla in chi l'ha commessa, se essa è cattiva.

XIII. Ciò suppone l'idea di una bontà o malizia morale, e della libertà della scelta in chi nasce. Da qui nasce la nozione del *merito* o *demerito*.

XIV. La legge naturale è fondata sulla convenienza dei mezzi col fine, la qual convenienza è un risultato della natura delle cose e delle relazioni essenziali tra loro.

XV. Dunque la legge naturale non è arbitraria, non è fatta dall'uomo. Essa è anteriore alle opinioni degli uomini, è necessaria ed immutabile.

XVI. Ciò non vuol dire che l'espressione di questa legge esistesse prima degli esseri intelligenti; ma vuol dire, che prima che gli esseri intelligenti vi pensassero, esisteva un ordine, una convenienza di certe azioni con la natura e col fine dell'essere intelligente, come esistevano le proprietà essenziali al triangolo, prima ancora che l'essere ragionevole conoscesse il triangolo.

XVII. Il nome di legge può avere due significati. Esso può indicare un fatto, tal qual è costantemente stabilito e perenne nel corso della natura. In questo senso è una legge della natura il nascer del sole, la gravitazione de' corpi, ecc.

XVIII. Può inoltre un tal nome significare non un fatto uniforme e costante, ma una regola che esprime ciò che debb'esser fatto. In questo senso la legge determina una obbligazione, o vero ciò che dovrebbe essere e può sussistere senza essere osservata. In questo senso prendono il nome di legge i filosofi moralisti.

XIX. Se la legge non viene osservata negli esseri regolati da puro meccanismo o dall'istinto, nascono le mostruosità, le deformità, le malattie, come nel regno dei vegetabili e degli animali.

XX. Se poi la legge esprime ciò che debb'esser fatto, non viene osservata per difetto dell'essere intelligente, nasce un difetto che si chiama *folia, assurdità, delitto*.

XXI. Siccome la convenienza dei mezzi col fine è ciò che forma per gli esseri intelligenti il *dover morale*, così la violazione di quest'ordine costituisce ciò che si chiama *colpa o difetto morale*.

XXII. Dunque la volontà dell'essere intelligente che si propone di osservare la convenienza dei mezzi col fine è la volontà *buona e virtuosa*. Al contrario è *cattiva e colpevole* la volontà dell'essere che trascura o perturba quest'ordine prescritto dalla ragione.

**XXIII.** La ragione dell'uomo, se si considera come una parte od una modificazione dell'Essere intelligente, non forma una legge, non impone un dovere propriamente detto. Se poi la ragion si considera come una voce della natura, cioè di un Essere in generale, da cui essa dipende in origine, e nella espressione di ciò che la natura dimanda dall'uomo, la ragione impone una legge ed una obbligazione all'Essere intelligente.

**XXIV.** Questa riflessione ha luogo anche nel sistema dell'ateo, sebben'egli non voglia la esistenza di un Essere superiore distinto dalla natura, purchè riconosca la natura quest'Essere distinto da lui, e da cui egli dipenda. Che se l'ateo identifica la natura con sè medesimo, l'egoismo solo avrà luogo, e non vi sarà propriamente nè dovere nè legge.

**XXV.** La sanzione di una legge è il bene od il male attaccato alla sua osservanza o alla sua violazione. La sanzione generale della legge di natura consiste nella felicità che segue l'osservanza della medesima o nella infelicità che accompagna la sua violazione.

**XXVI.** La ragione, qual voce della natura, destinando l'uomo ad esser felice l'obbliga all'uso dei mezzi per arrivare al suo fine sotto pena di essere infelice e miserabile.

**XXVII.** Questa sanzione non viene esattamente osservata nel corso della vita presente, dove spesso hanno lo stesso trattamento il vizio e la virtù. Questo è uno degli argomenti su cui si appoggia la speranza di una vita futura.



XXVIII. La legge primitiva della natura sorgente di tutte le altre, è la espressione del più gran bene, di cui l'uomo sia suscettibile.

XXIX. Gli esseri intelligenti uniformi nel desiderio del più gran bene variano nella opinione sul medesimo, e circa i mezzi che impiegano per conseguirlo. Onde risulta una differenza quasi infinita tra gli uomini di affezioni o di condotta morale.

XXX. Tutti convengono nei generali principj; ma infinite circostanze concorrono a farli variare nell'applicazione dei medesimi alle particolari determinazioni del bene e del male.

XXXI. La natura non avendo fornito gli animali della ragione, per via dell'istinto ella stessa li determina ad un oggetto esteriore fisso e stabile, come a scopo delle loro ricerche. Quindi veggiamo gli animali nell'orbita loro ristretta degli oggetti e nell'uso de' mezzi, superiori talvolta all'uomo medesimo.

XXXII. Ma sebbene la natura non abbia determinato l'uomo ad agire per un istinto stabile e fisso, lo ha però fornito delle facoltà necessarie per conoscere il suo più gran bene, e la convenienza dei mezzi col fine in una maniera senza paragone superiore alle bestie.

XXXIII. Ha dunque l'Essere intelligente una obbligazione strettissima di sviluppare le sue facoltà, e di usare di esse per conoscere e conseguire il suo fine co' mezzi più atti.

XXXIV. La natura avendo a tal uopo provveduto

l'uomo abbondantemente delle facoltà necessarie, e dall'altra parte dovendo l'uomo seguire gl' impulsi della natura che l'ha destinato alla felicità, relativamente alla scelta del fine e dei mezzi opportuni, l'ignoranza e l'errore nell'Essere intelligente non sono mai senza colpa.

XXXV. Non si possono dunque impunemente ignorare i principj fondamentali dei doveri dell'uomo. Nè per questo egli è necessario che l'uomo porti seco nascendo quei principj fondamentali. L'uso facilissimo che egli può fare delle sue facoltà sulla natura del bene, e sulla convenienza dei mezzi, gli somministra le cognizioni essenziali alla sua morale condotta. Quindi sono sempre colpevoli l'ignoranza e l'errore.

## C A P O II.

### *Dei diritti naturali dell'uomo.*

I. **L**A parola *diritto* non significa solamente un poter fare, una facoltà qualunque, ma un poter far con ragione ciò che si fa. La ragione è quella che fonda e misura il diritto. Onde il diritto è un potere conforme alla ragione.

II. Si dice *diritto naturale* quel potere conforme alla ragione che deriva dalla natura dell'uomo, o da qualche suo attributo essenziale.

III. Sebbene l'uomo sia un Essere contingente relativamente alla sua esistenza, supposto però

ch' esista , egli non può esistere ne' suoi attributi diverso da quel ch' egli è. Il triangolo non può esistere che con tre lati e con tre angoli. La esistenza è contingente: l'esseuza delle cose è immutabile.

IV. Dunque i diritti naturali dell' uomo , i quali scaturiscono dalla sua natura , sono parimente necessarij , immutabili , inalienabili. La forza , il pregiudizio li possono opprimere ed oscurare , ma essi non possono perire giammai.

V. I diritti dell' uomo , considerato esattamente in sè stesso , sono i seguenti :

VI. Il primo è il diritto della propria conservazione. Questo è una sequela della naturale tendenza dell' uomo alla felicità che non si può ottenere senza continuare ad esistere.

VII. Il secondo diritto è quello di perfezionare sè stesso. Esso è un' appendice del principio interno di perfettibilità che muove l' uomo continuamente a migliorare il suo stato. Egli sempre tende da un bene all' altro maggiore , ed aspira al sommo.

VIII. Da questi due naturali diritti nasce prima la condanna del suicidio , della mutilazione e di qualunque cosa che ci possa nuocere ; nasce secondariamente il desiderio dei mezzi di sussistenza , della forza , della sanità , della sicurezza , e generalmente nasce l' amor proprio , che è la molla più attiva del cuor dell' uomo e la seconda sorgente di tutte le affezioni interessate.

IX. Dagli stessi diritti deriva il diritto di pro-

prietà sopra tutto quello che l' uomo acquista. Senza questo diritto l' uomo non potrebbe conservare , nè perfezionare sè stesso , non potendo disporre delle cose , o de' mezzi che sono uecessarj.

X. In vigore di questo diritto il bene diventa talmente proprio di uno che nel tempo stesso non può esser di un altro. Se io non posso dir : *questo è mio* ; io non sono padron di disporne.

XI. Sotto il diritto di proprietà vi cadono quei beni naturali che non si possono usare in comune da molti , ma da un solo , o da pochi. Quei beni che possono godersi in comune , come l' aria , il sole , ecc. , non cadono sotto questo diritto.

XII. Tutti gli uomini hanno diritto di concorrere a que' beni che sono atti a conservare ed a perfezionare il proprio individuo.

XIII. Ma non potendo questi esser di tutti , richiedesi una ragione , perchè uno ne abbia il diritto di proprietà , giacchè il diritto si fonda su qualche ragione.

XIV. Il primo ad acquistare una cosa che non appartenga ad un altro , acquista il diritto di proprietà. Egli è assistito da una ragione di fatto che gli altri non hanno.

XV. Egli però non dee occupare se non quella quantità di cui ha bisogno per la sua sussistenza. Altrimenti un sol uomo potrebbe assorbire la sussistenza di più.

XVI. L' uomo inoltre dee prender possesso di ciò che occupa , non con vana cerimonia , ma colla fa-

tica e colla coltura, solo segno di proprietà ch'esser debbe rispettato dagli altri. Non basta il por piede sopra un terreno comune per pretendere d'esserne padrone.

XVII. Molto più l'uomo ha diritto di proprietà su que'beni ch'egli fa esistere con la sua industria. Questi appartengono come effetti alla sua causa.

XVIII. L'Hobbes, famoso promotore del dispotismo, costruì il suo sistema sopra queste due basi: *ogni uomo ha diritto alla sua conservazione: tutti gli uomini sono eguali*. Dunque conchiuse, *jus omnium in omnia*, e quindi *bellum omnium in omnes*. Per cavar poi l'uomo da questo stato pose per primo precetto naturale la pace.

XIX. L'equivoco dell'Hobbes sta nel detto *jus omnium in omnia*. Per esser tutti gli uomini eguali, tutti hanno lo stesso diritto di concorrere all'acquisto di una cosa prima che appartenga ad alcuno; ma cessa negli altri il diritto, dopo che uno ne ha fatto l'acquisto. La ragione di fatto stabilisce il diritto per uno, ed esclude gli altri.

XX. Il *jus omnium in omnia* nel senso dell'Hobbes è una manifesta contraddizione. Se tutti avesser potere ad una cosa che non può esser che di un solo, niuno veramente l'avrebbe, perchè il poter degli uni distruggerebbe quello degli altri.

XXI. Falsissima è ancora la deduzione del *bellum omnium in omnes*. La conservazione degli uomini è lo scopo della natura. Dunque la natura non ha posti gli uomini nello stato di guerra.

XXII. Dunque la natura non vuol la pace per un ripiego, cioè per torci dall' orror della guerra, ma vuol la pace per sè stessa, perch' essa ci vuole nella tranquillità.

XXIII. L' uomo intanto non è nato per rubarsi ed uccidersi reciprocamente. V' è stato sempre un *mio* ed un *tuo* per naturale diritto e primigenio. La comunione de' beni fra gli uomini, anteriore al diritto di proprietà, è una idea più poetica che filosofica.

XXIV. L' uomo ha il diritto di pensare e di giudicare di ciò che concerne i diritti della propria conservazione, perfezione e proprietà. Si è già provato, che per ragione conviene all' uomo il diritto delle cose suddette. Dunque da lui dipende, e non da altri, il poter fare tutto ciò che riguarda tali diritti.

XXV. Avrà dunque anche il diritto di respingere con la forza la forza che gli voglia contendere l' esercizio de' suoi diritti immutabili e necessari, quando però gli manchi altro mezzo. La forza in tal caso si riguarda come un mezzo per ottenere il suo fine.

XXVI. Un torto o l' ingiuria è la violazione di un diritto. L' impressione che fa sull' animo il torto, si chiama risentimento. Un diritto può essere conservato con tutti i mezzi necessarij e più efficaci.

XXVII. In vigor di questa legge di difesa: 1.<sup>o</sup> un torto, che si teme, può essere prevenuto; 2.<sup>o</sup> un torto intrapreso può essere respinto; 3.<sup>o</sup> un danno recato debb' essere riparato.

XXVIII. Questa legge per altro ha i suoi limiti. Prima della forza usar si debbono tutti gli altri mezzi. La natura è amica dell'ordine, e nell'ordine la forza occupa l'ultimo luogo.

XXIX. Nell'usar della forza è un male l'eccesso, e questo è fuor di diritto. Non è permesso di far più male di quel che basti alla custodia dei proprj diritti.

XXX. Inoltre in molte occasioni il dovere può obbligare l'uomo a non usar della forza. In alcuni casi la pazienza può essere di un'assoluta necessità.

XXXI. Talvolta la punizione può essere un male più grande del torto medesimo. Il levare la vita a chi vuol rapire il mantello, è un male più grande del torto, ed è un eccesso fuor di diritto.

XXXII. Lo stesso si dee dire per un onore vano e chimerico. La grandezza di animo con cui si tollera un torto, è il massimo degli onori.

XXXIII. Finalmente le leggi dell'umanità accordano in qualche caso che la estrema necessità dell'uno la vinca sul diritto dell'altro.

XXXIV. Il diritto più eccellente dell'uomo è la libertà naturale e l'indipendenza. Questa libertà comune è una conseguenza della natura dell'uomo.

XXXV. La prima legge è di vegliare alla sua propria conservazione. Egli debbe a sè stesso le prime sue cure, e giunto alla età della ragione diviene egli giudice de' mezzi, e padron di disporne.

XXXVI. In questo stato d'indipendenza egli può



far ciò che vuole , purchè non nuoca a sè stesso , nè agli altrui diritti.

XXXVII. Onde la sua libertà naturale , e indipendenza non è illimitata, ma ristretta da certe eccezioni volute dall' ordine della natura, le quali eccezioni non ledono la libertà , ma la perfezionano.

XXXVIII. Egli è inoltre libero e indipendente ne' suoi sentimenti e nelle sue religiose opinioni. Su questi oggetti la violenza è tirannica. Egli non è responsabile che a sè medesimo.

XXXIX. Nessun uomo nascendo naturalmente libero può nascere schiavo. Non può l' uomo cessar di esser uomo per divenire una cosa.

XL. Un particolare che aliena la sua libertà , è un folle ; e la follia non può dare un diritto. Un tal atto è illegittimo e nullo.

XLI. La pretesa proprietà del padrone sopra lo schiavo è dunque una usurpazione e non un diritto.

XLII. I diritti della guerra e della conquista non danno il diritto di spogliar l' uomo della sua qualità d' uomo e de' suoi originarj inamissibili diritti.

XLIII. L' uomo finalmente in questo stato d' indipendenza non può esser legato dalle leggi degli uomini s' egli non vi dà il suo volontario assenso.

XLIV. Un altro diritto naturale dell' uomo è l' eguaglianza. Tutti gli uomini sono uomini , che vuol dire : Tutti hanno la stessa natura e gli stessi attributi essenziali : onde nasce per tutti l' identità dello stesso fine e degli stessi doveri.

XLV. L'eguaglianza degli uomini in natura è la sorgente della benevolenza e dell'amore. L'uomo si porta ad amar sè medesimo ne' suoi simili.

XLVI. Se tutti gli uomini sono naturalmente eguali, niuno può nascere con un diritto di comandare all'altro.

XLVII. Disse dunque male Aristotile, quando disse che degli uomini altri nascono per la schiavitù, altri per l'impero. La forza può aver fatti degli schiavi; ma la forza non costituisce per sè stessa un diritto.

XLVIII. Ma se la natura ha fatti gli uomini tutti essenzialmente eguali, ha poste fra gl'individui della umana specie differenze quasi infinite nelle modificazioni accidentali.

XLIX. Questa disuguaglianza di talenti, di forze, d'industria è stata la sorgente del commercio reciproco degli ufficj necessarj al genere umano.

L. Onde sarebbe follia il pretendere che per essere gli uomini eguali in natura abbiano il diritto alla eguaglianza delle proprietà e degli acquisti.

LI. Certe enormi distanze in siffatte cose fra Esseri simili in natura sono mostruose nella società e sono nocive.

LII. Ma dall'altra parte una perfetta eguaglianza sarebbe contraddittoria, e ripugnante al sistema del genere umano, al merito, alla virtù, allo spirito di emulazione, di onore e di gloria.

LIII. Gli accennati diritti sono inerenti alla natura dell'uomo, inseparabili da essa, inalienabili,

inamissibili, nè solamente inerenti essenzialmente all' uomo considerato in sè stesso; ma ancora costituito nella società co' suoi simili e sotto un governo. Questi diritti, in qualunque stato l' uomo si trovi, non possono perire, nè mancare giammai. Vedremo a suo luogo come sussistano questi diritti nella civil società.

## C A P O III.

*Dei mezzi, di cui la natura ha fornito l' uomo per condurlo alla sua perfezione e felicità.*

I. L' uomo trova in sè medesimo delle facoltà, delle tendenze, delle passioni che lo avvertono de' suoi bisogni e di ciò che può soddisfarli.

II. Trova in sè stesso l' amor del piacere e l' avversione al dolore. Sente il primo convenevole al suo ben essere, e trova il secondo perturbatore di questo buon essere.

III. La natura ha voluto attaccare il piacere all' uso di tutto ciò che concerne la conservazione dell' individuo e della specie per dare all' uomo un solletico a compiere i suoi doveri. Ha poi voluto, per ritrarlo da tutto ciò che può nuocergli, attaccare il dolore a tutto ciò che turba o scoinpagna la struttura della sua macchina.

IV. L' ha provveduto di cinque sentimenti, che sono l' occhio, l' udito, l' odorato, il gusto ed il tatto. Questi sono come i canali, per cui dagli

oggetti che ci circondano, passano all'anima le sensazioni o piacevoli o dolorose.

V. Queste sensazioni portano all'anima la percezione o la idea, 1.<sup>o</sup> dell'oggetto che agisce sugli organi; 2.<sup>o</sup> della maniera della sua azione sugli organi stessi. Da ciò viene essa avvertita o di cercare o di fuggire l'oggetto che con la sua azione sull'organo le ha recato piacere o dolore. Il gusto le reca col cibo una sensazione aggradevole. L'uomo desidera il cibo. Egli urta col tatto in una spina, ne riceve una sensazione dolorosa; egli impara a fuggirla.

VI. Trova l'uomo inoltre in sè medesimo altre facoltà. Sente che può riflettere sulle percezioni ricevute per mezzo dei sensi; che può contemplarle, farne il confronto, e formarne giudizio. Egli ha la forza di riprodurre, anche nell'assenza degli oggetti, le idee de' medesimi, e degli effetti provati coll'azione di essi, e di richiamare il sentimento delle passate impressioni. Ha la forza di astrarre, di dedurre, di ragionare, e ragionando di prevedere le sensazioni future. Questa è la natura comune di tutti gl'individui della umana specie, che non si cangia mai, per quanto sia prodigiosa la varietà fra i medesimi.

VII. L'uomo coll'uso di queste facoltà, applicato come conviene alla sperienza, può facilmente conoscere ciò che gli nuoce, e ciò che gli giova per il suo ben essere. Egli può facilmente distinguere i veri piaceri dagli apparenti, cioè i conformi a

suo ben essere permanente, da quelli che passeggieri ci recano in seguito dei mali durevoli, e quindi dedurre la obbligazione di fuggire i piaceri apparenti che cessano d'essere un bene nel momento che ci recano un male.

VIII. Il piacere e il dolore si diramano in altre affezioni che sono poi con altri nomi la stessa affezione del piacere o del dolore. Il piacer che si prova nell'acquisto di un bene, o nella fuga di un male, si chiama *gioja*, *allegrezza*; e *rincremento* si appella il dolor che si sente nel provare un male, o nel perdere un bene. L'aspettazione di un piacere si chiama *speranza*, e quella di un male vien detta *timore*. Queste affezioni sono come altrettanti stimoli con cui la natura o ci spinge al bene, o ci ritira dal male.

IX. A questi quattro capi generali ridurre si possono tutti i sentimenti dell'animo, e ciascheduno di questi quattro capi si subdivide in altri sentimenti corrispondenti alla opinione che abbiamo del bene e del male, ed all'impeto con cui ci portiamo a seguire il bene ed a fuggire il male.

X. Ma l'uomo nella sensazione de' piaceri fisici spesso si annoja se la sensazione è uniforme. La natura ha provveduto con ciò alla conservazione de' sensi, che se vengono scossi da sensazioni uniformi s'indeboliscono, e quindi debbon essere alternativamente esercitati. Altrimenti i piaceri finiscono coll'annoiarci.

XI. Da qui inferisce l' Essere intelligente che non solo l' astinenza dai piaceri apparenti, ma la temperanza, la moderazione, la sobrietà negli stessi piaceri innocenti sono virtù fondate sulla natura dell' uomo. A questo proposito l' Autor della Morale Universale sulle tracce di Epicuro somministra molti buoni precetti.

XII. Ma la natura dell' uomo è stata sinora considerata generalmente come mista, cioè composta di una parte animale e di una parte intellettuale, o sia di un corpo e di un' anima. Le operazioni dei sensi corporei, e gli effetti immediati di esse appartengono alla parte animale che si chiama sensibilità; e si riferiscono alla natura intellettuale le azioni che non dipendono immediatamente dagli organi. Nelle azioni del primo genere l' uomo non è diverso dai bruti che nel grado e nella maniera delle medesime; ma nell' ordine delle operazioni intellettuali l' uomo è totalmente diverso da' bruti.

XIII. Lasciata ai metafisici la cura di provare che l' anima è una sostanza distinta dal corpo, basta per noi che anche nelle ipotesi de' materialisti esista nell' uomo un principio pensante che si nomina anima, e che è il soggetto delle azioni che si chiamano intellettuali, e de' piaceri, che parimente intellettuali si appellano. Questi nascono dentro di noi dalla contemplazione delle idee cavate dai sensi per via della riflessione.

XIV. Questi piaceri sono preferibili ai piaceri fisici per due ragioni, come dice l' Autore della

Morale Universale : 1.<sup>o</sup> Perchè abbiamo dentro di noi le cause capaci di eccitarli o di riprodurli ; 2.<sup>o</sup> perchè questi sono più intimi a noi , e fanno come una parte del nostro essere intellettuale.

XV. Per quanto la natura ci porti al piacere , esso non è il fine , o sia la felicità perfetta dell' uomo. La natura usa del piacere come di uno stimolo per eccitar l' uomo a fare ciò che gli conviene. Dunque nell' ordine della natura il piacere non è il fine , ma un mezzo.

XVI. Inoltre molte cose si fanno non pel piacere , ma per altro motivo , cui s' indirizza lo stesso piacere. Così il piacer della caccia vienè dal desiderio di aver la preda. Il piacere di una buona azione deriva dalla stima che noi abbiamo della virtù. Non è dunque il piacere l' unico fine dell' uomo.

XVII. Si aggiunga che i piaceri de' sensi sono troppo instabili e passeggeri , onde formar non possono un ben essere permanente dell' uomo. I piaceri intellettuali , oltre l' essere auch' essi mutabili , consistendo nella contemplazione delle idee , sono troppo astratti , nè adeguatamente rispondono a' desiderj dell' animo.

XVIII. Vi sono pure nel fondo dell' uomo alcuni movimenti dell' animo che precedono l' esame della ragione , ed eccitano la volontà ad amare gli oggetti aggradevoli , e ad odiare le cose credute nocive. Questi movimenti si chiamano *passioni*.

XIX. Alcuni credettero che le passioni sieno vizj ;



altri le credettero malattie dell' animo; ed altri le vollero innocenti e indifferenti.

XX. Le passioni , in quanto sono appetiti , ovvero movimenti dell' animo di amore , e di odio verso gli oggetti , sono all' uomo essenziali ; ed inseparabili dalla natura. Un uomo insensibile e stupido sarebbe senza vizio , ma sarebbe incapace ancor di virtù. La compassione trae l' uomo a sollevare gli oppressi. Il desiderio della gloria trae l' uomo alle magnanime imprese. L' ira è il principio della forza ; il timore è compagno della prudenza.

XXI. L' apatia dunque è una follia degli stoici. Non si può immaginare un uomo senza passioni. La difficoltà sta nel rivolgerle ad oggetti lodevoli. Le passioni frenate e ben dirette possono essere le sorgenti di molti vantaggi alla umanità. Un vizio intrinseco alle passioni dell' uomo consiste , 1.º Nell' impeto e nel trasporto che reca un turbamento alla ragione prima dell' esame e della scelta ; 2.º nella tendenza ad inclinare la volontà ad amar con eccesso gli oggetti delle passioni.

XXII. La ragione esamina , calcola e regola l' impeto delle medesime. Ma se queste hanno bisogno di freno , egli è un argomento che sono sfrenate , e quindi viziose. La fame è uno stimolo della natura che eccita all' uso degli alimenti. Ma il solletico che muove a mangiare , saziata che sia la indigenza , è un difetto contrario all' ordine.

XXIII. Conviene richiamare il principio : Ciò che

turba l'ordine della natura ragionevole, è un male, o sia vizio; ed è un bene tutto ciò che è conforme ad un tal ordine. Onde l'azion virtuosa è l'azione conforme all'ordine. La facilità e prontezza contratta coll'uso di far simili azioni si chiama *virtù*, e la volontà virtuosa sarà quella che avrà l'amore dell'ordine. *Amor ordinis* si può definir la virtù in quanto è un' affezione dell' animo.

XXIV. A questo amore dell'ordine, che costituisce la virtù in generale, si possono ridurre tutte le particolari virtù. La giustizia, che consiste nel rispettare i diritti ed il ben essere altrui; la temperanza, che sta nell' uso moderato degli alimenti e degli altri piaceri corporei; la prudenza, che giudica e discerne sull'importanza del bene e dei mezzi per conseguirlo, e finalmente la forza, che resiste agli ostacoli, alle difficoltà, ai pericoli: tutte queste virtù sono come ramificazioni di quel generale principio.

XXV. La *giustizia* abbraccia come tanti rami molte altre virtù.

1.º La *innocenza*, i di cui effetti sono la veracità e la fedeltà;

2.º La *pietà*, la quale consiste nell'esercizio dell'amore e del rispetto che si debbe, 1.º a Dio; 2.º a coloro che la natura o la scelta nostra ha renduti gli oggetti del nostro rispetto e della nostra affezione;

3.º I doveri della famiglia e dell'amicizia, ed i doveri pubblici, de' quali diremo a suo luogo.

XXVI. La temperanza abbraccia la *sobrietà* e l'*applicazione*. La intemperanza generalmente tende a produrre l'oziosità e la negligenza negli affari. La sobrietà esige l'uso moderato de' piaceri corporali. L'applicazione vuole che si profferisca l'attività e l'occupazione ad uno sterile ozio, od alla dissipazione.

XXVII. Alla prudenza si riducono le seguenti virtù :

1.° La *decenza*, cioè la conformità del contegno esteriore, ai sentimenti ed alla opinione degli altri uomini;

2.° La *convenienza*, che comprende i rapporti delle maniere di ciascun uomo colle sue età, col suo rango, col suo posto;

3.° La *modestia*, è una giusta riserva sopra tutto ciò che riguarda la stima di noi medesimi;

4.° La *economia* consiste nella giusta proporzione delle spese coi beni della fortuna;

5.° La *risoluzione* sta nella scelta di ciò che dobbiamo fare, e la fermezza nella scelta medesima;

6.° La *circospezione* è un'attenzione convenevole a tutte le difficoltà che si presentano in qualche impresa che si voglia fare.

XXVIII. Finalmente i doveri che si riferiscono alla forza sono :

1.° La *pazienza* nel soffrire pacificamente, e con forza di animo le traversie e le pene di questa vita;

2.° La *intrepidezza*, la qual consiste nel conservare la fermezza e presenza dello spirito in mezzo ai pericoli;

3.<sup>o</sup> La *costanza*, che sta nel perserverare nelle imprese e nei disegni con maturità concepiti.

XXIX. A queste virtù si contrappongono i vizj, de' quali è facile il conoscere l'indole e la qualità dalle esposte definizioni delle rispettive virtù, alle quali si oppongono.

#### C A P O IV.

##### *Dell'Etica fondata sulla teoria del Piacere e dell'Utile.*

I. **L**A teoria del piacere e dell'utile somministra all'uomo molti motivi di agire. L'amor proprio ben regolato cava da essa ragioni giuste ed efficaci per la sua morale condotta.

II. Ma questa morale essendo una morale di calcolo e di confronto e di lunga sperienza, non può essere la morale del popolo.

III. Le leggi, l'esempio, l'educazione non la possono ridurre a precetti fermi e costanti che nella applicazione non esigono esame, calcolo, confronto, sperienza. Dunque neppur con l'istruzione siffatta etica si può rendere popolare.

IV. Variando l'idea dell'utile sino quasi all'infinito, secondo le varie modificazioni dello spirito umano provenienti dalla immaginazione, dai temperamenti ed altre circostanze diverse, la morale dell'utile è sempre vaga ed incerta.

V. In questo sistema il particolare interesse esser

dee la prima, anzi l'unica molla del cuor dell'uomo. Tutto debb' esser subordinato a questo amor dominante. L'uomo non ama nè può amar il ben pubblico, che per la connessione che ha il pubblico bene col suo privato interesse.

VI. Sacrificare il proprio interesse, dice l'Autora della Morale Universale, vuol dire sacrificare un oggetto che si ama ad un oggetto che si ama di più. Ora l'uomo non ama altro oggetto più fortemente di sè medesimo. Egli dee dunque tutto sacrificare a sè stesso come a fin ultimo.

VII. L'uomo non dee amare i suoi simili come sè stesso, ma per sè stesso. La benevolenza disinteressata, dice lo stesso Autore, sarebbe un sentimento senza motivo, un effetto senza cagione. L'uomo non si fa degli amici, che per aver degli esseri utili a sè medesimo.

VIII. Il dire all'uomo che dee prevalere il pubblico al suo bene particolare, quand'egli trova il pubblico in collisione col proprio, è in questo sistema una distinzione metafisica, non coerente alla morale dell'utile.

IX. L'uomo può essere trattenuto dal nuocere al pubblico bene pel timore del proprio danno. Ma, rimosso questo pericolo, l'uomo non è conseguente a' suoi principj se al proprio interesse non sacrifica il pubblico.

X. Anzi l'uomo commette una colpa, se tutto non sacrifica all'utile proprio, dovendosi il fine ultimo amare sopra ogni cosa.

XI. Quindi un delitto utile cessa di essere delitto. Anzi un tal delitto è nell'ordine, non avendo l'uomo altro fine che l'utile.

XII. Le virtù socievoli, secondo questa etica, sono apparenti, non solide e vere. Esse cessano di essere, se non sono congiunte con l'utile.

XIII. L'amor della virtù, dice il citato scrittore, non è che il nostro interesse attaccato alle azioni vantaggiose al genere umano. Dunque nel caso che cessi questo attaccamento del nostro interesse all'utile altrui, cessa e dee cessare ancora la virtù.

XIV. Essendo le idee di questa connessione del privato con l'utile altrui relative al vario carattere, temperamento, immaginazione e situazione degli uomini, questa morale dee mancare ad un gran numero di uomini ed in un gran numero di casi.

XV. La morale dell'utile si può tutta compiere coi soli officj esteriori di società. L'animo non vi concorre che per accidente. Basta l'uomo esterno per acquistar l'amore e la stima degli altri utili a noi.

XVI. Dunque l'ateo anche col cuore più perfido può essere virtuoso.

XVII. In virtù de' principj il solo egoismo è la molla dell'ateo. Amor della patria, beneficenza, umanità, amicizia o sono affezioni ad esso subordinate, o più spesso sono vani vocaboli presi ad prestito dalla stoica vanità, la qual cessa al momento che cessa la pubblica opinione per lui.

XVIII. La morale dell'utile restringendosi alla

sola corteccia degli officj esteriori, e prescindendo dall'intimore dell'animo ch'è la sede dei vizj e delle virtù, non può formar essa sola un uom virtuoso nè un buon cittadino, ma formerà un virtuoso da da scena, che comparisce e sparisce secondo la molla dell'interesse.

XIX. La morale dell'utile ha l'unica sorgente nell'amore che ha l'uomo di sè stesso. Questa è la legge che l'obbliga indefinitamente alla ricerca di tutto ciò che lo può rendere felice. Ma osserva il Kant che questa unica legge non può formare tutta la morale dell'uomo. V'ha una legge suprema scolpita nell'essere ragionevole che non rigetta alcuna delle massime morali fondate sulla natura dell'uomo, e che sono la espressione delle sue diverse tendenze; ma le rettifica tutte, e le sanziona e le subordina in una maniera assoluta a' suoi precetti.

XX. Il Kant ravvisa nell'uomo interiore due tendenze distinte che si disputano il primato della legislazione. L'una strascina l'uomo verso il benessere, l'altra verso la virtù. L'una gli dice: *Sii felice*; l'altra gli dice: *Sii virtuoso*. I filosofi volendole conciliare hanno preso diverse vie. Epicuro ha posto per principio supremo della sua morale la tendenza verso la felicità. Lo Stoico, al contrario, la inflessibile necessità del bene e del giusto. Una terza opinione ha tentato di riunire le due tendenze, e di formarne una sola con l'affermare che la felicità sempre accompagna l'esercizio del bene e del giusto.



XXI. Il principio di Epicuro non è un principio di morale. Esso è una tendenza, un impulso, un bisogno della natura che spinge al ben essere; laddove la legge morale ha per oggetto di regolare il bisogno e la naturale tendenza. Quindi il tendere alla felicità non cade sotto precetto della morale, nè l'uomo, aspirandovi, si procaccia lode nè biasimo. La lode e la stima si attaccano alla esecuzione della legge, che dice: *Sii giusto; Sii virtuoso*. La natura ti spinge alla felicità; ma la ragione superiore alla natura ti dice: Tu non devi mai ricercarla a spese della giustizia e della virtù.

XXII. Da qui ne risulta che nella morale il primato appartiene al principio disinteressato del *giusto*, il quale comanda e segna i confini al principio interessato del ben essere e dell'amore di sè. Onde non è permesso giammai in alcun caso di ricercare il proprio ben essere violando le regole dell'onesto e del giusto, ed è degno di lode chi per osservare le regole della giustizia sa sacrificare il proprio ben essere.

XXIII. Queste due tendenze si riunirebbero insieme nella terza opinione, che stabilisce esser costantemente congiunta la felicità con l'esercizio della virtù, quando fosse vero che l'uom virtuoso in questa vita fosse sempre felice. Ma ciò non è vero, giacchè spesso l'esperienza dimostra la virtù disgraziata, e la ragione ci dice, che la virtù non può essere il bene sommo dell'uomo, come vedremo nel Capo seguente.

## C A P O V.

*Dell'Etica fondata sulla teoria della sola Virtù.*

I. **L**A virtù, l'onestà hanno attrattive fortissime, e sono degne di amore. L'uomo, che dee amar l'ordine, dee amar la virtù, che è l'amore dell'ordine.

II. Ma la virtù non è l'unico, nè sommo bene. Pecca la stoica filosofia, che per esaltar la virtù degrada dal rango de' beni la scienza, la sanità e le altre cose che sono buone e si possono desiderare.

III. La virtù è un mezzo per giungere alla felicità. Essa non è dunque il fine dell'uomo; non è la stessa felicità.

IV. Spesso la stessa virtù rimane infelice e disgraziata. Essa dunque per sé non può rendere pienamente felice chi la possiede.

V. Le attrattive della virtù sono assai delicate; onde non posson essere la molla generale degli animi umani, de' quali l'utile è la molla più attiva.

VI. La speranza ed il timore sono le molle principali del cuore umano, da cui prendono le mosse tutti gli affetti e le azioni dell'uomo. L'uomo spera dalla virtù e suol temere dal vizio. Non è dunque la virtù il termine dei desiderj dell'uomo, nè il vizio il termine de' suoi timori.

VII. Quindi non è la virtù premio di sé stessa, nè di sé stesso castigo il vizio. Altrimenti l'uomo

virtuoso non avrebbe che sperare o desiderare di più, e lo scellerato non avrebbe di che temere.

VIII. L'uomo a forza di astrarre può fermarsi nella bellezza della virtù e nella deformità del vizio; ma sente che si trattiene in questo stato per astrazione, e che una forza lo spinge alla idea ulteriore di un premio o di un castigo.

IX. Se la virtù non avesse un premio distinto dalla medesima, e così pure il vizio un castigo, cesserebbe la virtù di comparir così bella, ed il vizio così deforme in sè stesso agli occhi degli uomini.

X. L'interno sentimento di soddisfazione che si prova nella virtù, e la vergogna ed il biasimo che accompagnano il vizio, non formano l'adeguato premio o castigo.

XI. La pace interiore dell'animo è un piacere anticipato che nasce dall'aspettazione di un premio fisso ed infallibile compagno della virtù.

XII. Il dolore ed il rimprovero sono essenziali al rimorso. Il rimprovero suppone la malizia dell'azione e la libertà della medesima; il dolore suppone un antivedimento affittivo di un castigo dovuto alla colpa.

XIII. L'interno sentimento di coscienza spesso si mischia coi sentimenti della superstizione o del costume, ed è quindi soggetto all'errore.

XIV. Talvolta a forza di malvage azioni e di perverse massime l'uomo giunge a far tacere il rimorso. In questo caso il delitto resterebbe impunito,

e per garantirsi dal castigo destinato al vizio la manieja sarebbe d'imperversare nel vizio.

XV. Per quanto adunque la virtù sia amabile ed il vizio deforme, e quindi trarre si possano motivi forti di agire, la morale fondata sulla teoria della sola virtù non è sufficiente.

## C A P O VI.

### *Dei Motivi di agire tratti dalla pubblica Opinione e dalle Leggi degli Uomini.*

I. **Q**UESTI motivi non vagliono per un uomo solitario che non sarebbe soggetto alle leggi nè alla opinione del pubblico.

II. La lode ed il biasimo della virtù e del vizio dipendono dalle opinioni e dagli esempj degli uomini che accordano lode o biasimo alle azioni che loro piacciono o dispiacciono.

III. Inoltre la lode ed il biasimo spesso sono malamente distribuiti nella società. La ignoranza, la ingiustizia, la parzialità degli uomini rubano spesso alla virtù gli elogi dovuti, e danno al vizio gli applausi ch'esso non merita.

IV. Non può consistere dunque il giusto premio della virtù nè la giusta pena del vizio nella pubblica opinione. Niuno è misero o felice per l'altrui pensiero.

V. La passione della gloria, sì attiva, non può agire sulla massima parte degli uomini, la quale già

si prepara alla oscurità che occulta i loro nomi alla memoria de' nipoti.

VI. Que' pochi, sui quali può agire una tal molla, sono incerti di poter godere di un nome eterno tra i posterì. Quante azioni lodevoli restano sepolte nella dimenticanza; e quelle poche che vivono non si possono sottrarre all'invidia, all'ingiustizia, alla satira, alla calunnia degli uomini.

VII. Dunque l'amore e la stima e l'odio ed il disprezzo degli uomini non costituiscono il giusto prezzo del vizio e della virtù.

VIII. Mal sicuro parimente sarebbe il destino del vizio e della virtù, se dipendesse unicamente dai premj e dai castighi della società. Spesso l'inganno fa gemere il merito, e pone il vizio in trionfo.

IX. L'animo, ch'è la sede della virtù e del vizio, non si può conoscer dagli uomini. Spesso si premia una sordida cupidigia mascherata sotto le larve di zelo, ed il perfido tradimento sotto il manto dell'amicizia. Questi inconvenienti sono inevitabili nell'esercizio della pubblica potestà.

X. Intorno al castigo del vizio non tutti i delitti soggiacciono alle leggi penali della società; nè tutti quei che vi sono soggetti, giungono a notizia dei magistrati; nè quei che vi giungono, sempre possono avere il meritato castigo, nè una giusta proporzione nella pena.

XI. Il timore delle leggi penali non è un motivo che agisca universalmente, nè in tutti i casi, nè che si estenda alle reità interne dell'animo.

XII. Que' motivi che non possono dispiegare la loro forza sull'interno dell'animo, sono molto imperfetti. Mal si contengono i rivoli, se resta inaccessibile il fonte. Mal l'esterior si compone, se non si può imbrigliare l'interno.

XIII. Egli è certo che un motivo che può penetrare sino all'anima, che è la sede del vizio, avrà una maggiore energia di quella che abbia un motivo, il qual per indole sua non sa toccar l'interiore. L'uomo sarà più lontano dal male e sarà più sicura la società coi motivi che possono trattenerlo non solo dal far il male, ma ancora dal desiderarlo semplicemente.

XIV. Ora tali non sono i motivi tratti unicamente dalla pubblica opinione e dalle leggi della società. Egli è dunque evidente che questi non sono motivi sufficienti ai bisogni dell'uomo e della società.

## C A P O VII.

*Dei Motivi di agire che si cavano dall'Idea di un Esser Supremo e dalla Speranza di una vita avvenire.*

I. **L**A giusta idea dell' Esser Supremo presenta all'uomo il modello delle più belle virtù. La bontà, la beneficenza, la giustizia, la veracità sono rispettate ed amate nell'Esser Supremo che si rispetta ed adora. Di questo modo si fissa la vera nozione e l'amore delle virtù.

II. La Provvidenza che veglia sulle azioni dell'uomo, determina la di lui situazione e i doveri; e quindi l'uomo impara ad amarli per rispetto ed amore dell'Esser Supremo.

III. Onde nasce nell'uomo un nuovo motivo di adempierli più intimo a lui, qual è il dover di coscienza; motivo che lo anima in una maniera degna dell'uomo a ben fare in ogni tempo, in ogni caso, indipendentemente dall'interesse di gloria e di premio dalla parte degli uomini, e per solo principio di ubbidienza dovuta a Dio.

IV. Il commercio che si apre tra Dio e l'uomo, per le relazioni che l'uomo ha con lui, lo innalza al più alto grado di felicità, di cui egli è suscettibile, ed è la regola più nobile e certa delle sue particolari affezioni e delle obbligazioni sociali.

V. La volontà dell'Esser Supremo assicura le regole della morale in una maniera più universale e più efficace.

VI. Sotto la santità e la giustizia di un Essere Supremo la virtù ed il vizio, essendo cose essenzialmente diverse, aver debbono trattamenti diversi. Ecco assicurato il destino della virtù e del vizio con ricompense infallibili per la virtù e con castighi indeclinabili per il vizio.

VII. Questa retribuzione si estende non solo alle azioni, ma ancora ai pensieri ed ai desiderj dell'uomo.

VIII. La legge del premio e del castigo infallibile per la virtù e per il vizio non si adempie



universalmente, nè sicuramente, se non nel piano d'una Provvidenza divina e di una vita futura.

IX. È dunque conforme all'ordine delle cose, alla natura dell'uomo, alla idea di Dio la speranza di una vita avvenire.

X. Il fine dell'uomo è il più gran bene di cui l'uomo sia capace. L'uomo è suscettibile di progressi al di là del punto, dove perviene in questa vita. Non è dunque un'insania l'asserire che l'anima umana, questa Monade pensante duri ancora dopo la morte del corpo, giacchè ella è capace ancora di funzioni di vita e di ulterior perfezione.

XI. Sarebbe una mostruosità nell'ordine degli esseri ed un vòto nel piano della Provvidenza l'immaginarsi un essere pensante suscettibile sempre di nuovi gradi di perfezione e di maturità, nel più bello de' suoi progressi, nell'ardore de' suoi desiderj, sempre vivi e progressivi, cadere ad un tratto nel nulla, e romper così la catena ed il filo appena incominciato delle sue ricerche e delle sue perfezioni.

XII. Un tal pensiero è contrario all'ordine costante della natura che a tutti gli esseri ha prescritto un fine ed un corso analogo al fine, corso che allora soltanto finisce quando l'essere è giunto alla sua maturità, e non è più capace di ulteriori progressi, come si scorge nella serie de' vegetabili e de' bruti. L'eccezione che farsi dovrebbe all'essere pensante dell'uomo sarebbe una eccezion mostruosa.

XIII. Nè giova il dire con lo Smith, che l'indi-

viduo perisce , ma che resta la specie , la qual si avvanza da quel punto ove il morto si era fermato , e progredisce nella sua perfezione. Imperciocchè questa indennizzazione , o sia vantaggio che ne risulta alla specie che sempre continua ad esistere , non si rifonde nell'individuo che cessa di essere nel più bel dei progressi della sua perfezione. Il fingere poi ogni individuo come rappresentante la specie , e come permanente , ed uno con la unione delle successioni , qual lo contempla lo Smith , è una astrazione mentale , che non sana l'assurdità individuale nell'essere intelligente , in cui sempre resta un vòto che , per quanto venga supplito dalla specie , porta necessariamente un difetto d'ordine nell'essere intelligente , difetto che non si sana se non con la sopravvivenza dell'esser pensante alla soluzione del composto.

XIV. L'idea dunque di una vita futura appoggiata a presunzioni fortissime non è una chimera. Tutto concorre ad avvalorarne la speranza. La conferma il generale sentimento di tutti i popoli , anzi di tutti gl'individui. La passion della gloria nell'ateo istesso suppone un tal sentimento. Se tutto finisce col corpo , che giova nell'ateo , che più non vive , ciò che si pensa e si parla di lui sulla terra?

XV. La politica de' principi , e gli sforzi de' sacerdoti non avrebbero potuto rendere universale e perenne tra i popoli un sentimento sì incomodo alle passioni degli uomini , se questo non avesse un fondamento nell'ordine delle cose , nell'indole del cuore umano , e nel sistema della Provvidenza.

XVI. Ella è una smania stranissima il tentar di persuadere che l' uomo muore tutto col corpo , e tutto perde in quel terribile *caos* che *nulla* si chiama. Ella è una crudeltà filosofica l' affaticarsi a levare a tanti infelici individui la sola idea consolante di una vita avvenire.

XVII. Ella è una insania impolitica il tentar di asciugare una sorgente larghissima di motivi efficaci , universali , ed adattati alla maggior parte degli uomini , qual è la credenza di una vita futura.

XVIII. Se con tutti questi motivi la terra è piena di disordini e vizj , è una vera pazzia il tentar di levarli , ed amare la inopia de' motivi meno efficaci.

XIX. La superstizione e l' abuso di queste idee religiose ha recato dei danni alla società , ma sono assai superiori i vantaggi che l' umanità ne ha riportato. La perennità e l' universalità di queste idee per tutta la terra , a fronte di tutti i disordini , è una prova di fatto.

XX. Gli abusi e le false nozioni si possono rettificare colle riforme e colla istruzione , ma sarebbe follia l' incendiare la casa per purgarla.

XXI. Quell' Etica dunque filosofica sarà compiuta e perfetta che saprà riunire tutti i motivi di agire che corrispondono esattamente alla natura ed ai bisogni dell' uomo , e che senza escluderne alcuni , saprà far uso di tutti , i quali sieuo appoggiati a quel grado di evidenza , di cui sono suscettibili tant' altre verità che pur si credono con fermezza , e servono di regola e direzione nella condotta degli uomini.

# PARTE SECONDA

## DELL' UOMO CONSIDERATO IN SOCIETÀ

---

### CAPO PRIMO.

#### *Della Società di famiglia.*

I. **S**i possono distinguere quattro società: società di famiglia, società di amicizia, società generale, società civile o politica.

II. La più antica di tutte è la società di famiglia. La prima unione formata dalla natura è stata l' unione dell' uomo colla donna. Essa è stata costituita come elemento delle future generazioni, e di tutte le altre società.

III. Questa unione è voluta espressamente dalla natura. Ella si è espressa chiaramente colla voce della necessità per la propagazione della specie, e cogli stimoli, e colla veementissima reciproca inclinazione dei sessi.

IV. Il fine adunque inteso dalla natura colla unione conjugale è principalmente la propagazione successiva del genere umano.

V. Quindi la natura condanna come vizio tutto ciò ch'è contrario, o aberrante dal fine ch'essa intende colla unione conjugale.

VI. Ha inoltre inteso la natura di congiungere insieme due esseri che trovino nella unione i piaceri continui e durevoli dell'amicizia, della consolazione, e di un vicendevole ajuto.

VII. La natura perciò vuole un' unione stabile e permanente, che non tende unicamente a soddisfare un bisogno momentaneo, ma a compiere il fin principale, qual è di allevare ed educare la prole, e di godere dei vantaggi annessi a questa unione in tutto il corso della vita.

VIII. Non è perciò in arbitrio de' conjugi lo sciogliere a talento il nodo maritale; imperciocchè sebbene il reciproco libero consenso gli abbia congiunti, il solo reciproco dissenso non li può disunire, essendovi in questo contratto interessato il bene del terzo, anzi il bene comune dell'umanità ch'è il fine inteso dalla natura.

IX. Nel codice della natura non si troverà il fondamento di condannare in tutti i casi il divorzio. Quindi la civil società può in alcuni casi permetterlo.

X. Ma fatto il calcolo de' beni e de' mali che possono nascere, si troverà più savia e più politica la legge che assolutamente lo proibisce, di quella che lo permette.

XI. I gravi incomodi di pretesa antipatia insuperabile, od altri che possono accompagnare l' union

conjugale, dove non si possano declinare colla pazienza, si possono scansar col ripudio senza sciogliere il vincolo conjugale. In questo modo si riparano i pretesi disordini insuperabili, e si mette un freno alla vaga licenza di servirsi di essi come di pretesti per isciogliere il nodo con danno assai maggiore del bene comune.

XII. Non v' ha un sistema, una legge generale, che non soggiaccia ad incomodi. Gli avvenimenti umani sono infiniti, ed infinitamente variabili. Le relazioni che hanno tra loro le cose umane sono tante, e sì varie e sì complicate ch'egli è impossibile che talvolta non si trovino in collisione tra loro, e che il pubblico bene non urti col privato interesse, o piacere degli individui. Egli è impossibile di adattare tutti i casi possibili ad una legge generale.

XIII. Da qui n'è venuto l'uso di alcune eccezioni o restrizioni della legge; ma convien serbare alcune regole nell'uso delle eccezioni, ed una delle più necessarie si è, che nessuna eccezione si faccia alla legge generale qualora la eccezione mettesse a pericolo il pubblico vantaggio, il quale è il fine della legge, ed al quale si debbe sacrificare il bene particolare di alcuni individui, cui la legge può essere incomoda. Questa regola è conforme al senso comune, ed alle prime nozioni della politica.

XIV. Il Creatore a fronte di tutti gl' incomodi che ne poteano risentire alcuni individui ha voluto provvedere al bene comune di tutto il genere umano

col decretare indissolubile il nodo conjugale, da cui dipende la conservazione ed il ben essere della umana specie. La storia delle varie nazioni che hanno permesso il divorzio ci mostra la saviezza della legge del Creatore. Imperciocchè dove il divorzio è stato permesso, o si è dovuto circoscrivere in maniera, che o non mai, o rare volte accadesse; e dove si era fatto frequente per i gravi disordini che ne nascevano, o si è dovuto togliere affatto, o si è dovuto molto restringere, e cautelare come ha fatto recentemente la Francia.

XV. Par cosa dura che l'uno dei conjugi non abbia il diritto di liberarsi dall'altro che viola i patti, che avvelena il piacere del talamo, che riesce inutile al fine del contratto, che turba la sua privata felicità. Ma il Creatore calcolando i mali gravissimi che alla società ne verrebbero dalla libertà del divorzio ha voluto sottoporre alcuni disgraziati individui a tollerar con pazienza il loro infortunio in sacrificio del pubblico bene.

XVI. Nei progressi che ha fatti a' dì nostri la filosofia sensuale, o sia l'empirismo de' sensi non è maraviglia che si tenti ogni strada per allontanare ogni molestia dallo stato conjugale, e per secondare così colla facilità de' divorzj l'indole sempre ingiusta delle tenere passioni del cuore, che presto si annojano degli usati piaceri, e cercano sempre un nuovo pascolo colla mutazion degli oggetti. Ma la ragion filosofica, ed una savia politica si accorgerebbero facilmente che nuocerebbe al pubblico bene.



il secondar colle leggi l'attuale corruzione de' costumi, e quel pendio, al quale porta la filosofia di molti verso una libertà senza limiti, libertà intollerante di ogni freno che la restringa, e che sembra tendere sotto speciosi pretesti all'uso di una vaga libidine.

XVII. Quando astrarre si voglia dalle teorie del puro piacere, sempre incostante e fugace, e giudicare si voglia sull'analisi del cuore umano, e sul confronto de' beni e de' mali risultanti alla società degli uomini dal nodo conjugale, e dalle sue relazioni, la ragione ci porta a conchiudere essere assai più utile alla felicità del contratto matrimoniale, ed al ben essere de' conjugj il pensiero della indissolubilità del nodo, di quel ch'esser possa la lusinga di scioglierlo con facilità. Il primo pensiero è attissimo a conciliare gli umori spesso diversi de' conjugj, ad ispirar loro una vicendevole tolleranza de' difetti reciprochi, la pazienza nelle noje inseparabili dallo stato maritale, ed a mantenere la unione e l'armonia domestica a favore dei difetti che si vanno scoprendo, e dei passeggeri disgusti che spesso succedono. La persuasione in cui sono i conjugj di non potere sciogliere un nodo sebben molesto ed incomodo, gli avvezza a soffrire la situazione dispiacevole, e gl'induce a poco a poco ad accostarsi reciprocamente; e se non ad amarsi con tenerezza, almeno ad usare quei riguardi di amicizia e familiare corrispondenza di officj che bastano per la quiete delle famiglie, e per il ben della

prole. Laddove la lusinga messa in testa ai conjugati di potere sciogliere il nodo a piacere, oppure facilmente, ben presto recherebbe una gravissima perturbazione nelle famiglie, e nell'ordine pubblico, attesa appunto la mutabilità, e la inclinazione che ha il cuore dell'uomo a variare, quando un punto non fissi immutabilmente ad uno stato, ed attesi massimamente gli usi introdotti che da ogni parte insidiano la costanza e la fedeltà maritale.

XVIII. Che giova il redimere alcuni infelici da un nodo che li tormenta, col passare ad un altro, che li può tormentare ugualmente, e forse di più, quando dall'altra parte colla facilità del divorzio si rendono tanti altri infelici con sì grave discapito della domestica e della civil società. Non è egli minor male per lo stato che alcuni piangano la loro disgrazia, e si sforzino di tollerarla coll'esercizio della virtù, di quel che si sconvolga l'ordine della natura, e si metta a pericolo la pubblica tranquillità coll'aprire, mediante la facilità del divorzio, a poco a poco la strada ad unioni incostanti e passeggere, che diverrebbero inevitabili in questo piano a fronte delle riserve che vi potesse opporre la legge? Questi pensieri saranno sviluppati nelle lezioni.

XIX. Dal fine del matrimonio scaturiscono tutti i doveri dello stato coniugale. I doveri degli sposi sono reciprochi, e legano egualmente il marito e la moglie.

XX. La natura ha costituito l'uomo per capo

della società coniugale. Quest'autorità maritale è fondata sui vantaggi che l'uomo è capace di procurare alla sposa, con la quale è legato. Alcune leggi e costumanze hanno dato al marito un potere illimitato. Ma l'equità naturale d'accordo con l'umanità condanna questi costumi e queste leggi.

XXI. Il marito debbe amar la sua moglie, debbe a lei le sue cure, la sua vigilanza, la sua protezione ne' bisogni e nella debolezza della sua dolce compagna. La moglie dee rendersi amabile con la sua tenerezza, con la sua cordialità, col suo sincero e fedele attaccamento al marito.

XXII. Tutto ciò che si oppone alla dolcezza ed alla purità di sì dolci nodi, è condannato dalla natura. Quindi essa condanna altamente l'adulterio, la prostituzione, la comunità delle mogli, e l'infedeltà, da qualunque parte provenga.

XXIII. La poligamia permessa in alcune nazioni potea avere una difesa nel bisogno di propagare la specie umana. Nel resto essa è un abuso tirannico, contrario alla dolcezza del nodo coniugale, ed introdotto da una sfrenata lussuria. Una donna sola dee bastare ad un uomo che non sia stemperato nella dissolutezza.

XXIV. La legge naturale che obbliga gli uomini alla union coniugale, può avere delle giuste e dodevoli eccezioni. Ma la grande moltitudine dei celibatari che si trova in molti paesi, è abusiva. Un savio governo reprimendo il lusso, correggendo i costumi, punendo l'adulterio e la prostituzione,

e riformando alcune leggi ecclesiastiche perverrebbe a diminuirne il numero con vantaggio della popolazione e del buon costume.

XXV. Dopo che l'uomo e la donna si sono prestati i reciprochi aiuti per dare alla luce degli esseri della loro specie, convien ch'essi cospirino all'ottima educazione de' figli. La esistenza non sarebbe un gran bene se non fosse virtuosa e felice. Col dare ai figli la vita, i parenti hanno contratto l'impegno di conservargliela e di somministrar loro i mezzi di perfezionare sè stessi.

XXVI. I parenti hanno ricevuta dalla natura una autorità legittima. Ma la debbono essi impiegare a rendere felice la esistenza de' figli. A questo fine ha la natura diretta la paternità, e a questo sol patto si rende amabile, e merita l'affezione dei figli. Alcune leggi convertivano l'autorità dei padri in tirannia. Ma la natura le ha sempre esecrate.

XXVII. La tenerezza, la pietà filiale, la gratitudine de' figli sono stabilite sulla cura che i parenti si prendono della loro educazione. Dai lunghi servigi e soccorsi ch'essi ricevono dai parenti, si muovono a considerarli come esseri benefici; e quindi riconoscono il dovere della filiale pietà, cioè di una tenerezza sommessata, docile, rispettosa.

XXVIII. Il padre essendo autore della esistenza de' figli debbe a tutti egualmente le cure per i loro vantaggi e per la loro felicità. Un cuor indurato, un vizio incorreggibile potrebbero solamente autorizzare la parzialità per i suoi figliuoli. Il nome di

padre contiene la idea di un'affezione e di un interesse il più tenero per tutti i suoi parti.

XXIX. È una falsa persuasione di molti che per esser padri credono di avere il diritto di fare dei figli un oggetto de' loro capricci e delle loro arbitrarie volontà. Da questa persuasione n'è venuto l'abuso che sacrifica crudelmente tutti i figliuoli alla fortuna di un primogenito, abuso che fa disonore alla polizia delle nazioni ed al carattere della paternità.

XXX. I sentimenti della tenerezza paterna debbono soffocare i movimenti dell'avarizia, come quelli della prodigalità. Nulla dee risparmiare il padre per l'ottima educazione de' figli; e tutto dee sottrarre alla vanità, al lusso, ai vergognosi piaceri per non recar danno ai figliuoli.

XXXI. Un buon padre non usa co' figli una indulgenza eccessiva, nè un ingiusto rigore. Il padre troppo facile non è buono, ma debole, e rende i figli viziosi. Il padre soverchiamente rigido aliena la tenerezza e la riconoscenza de' figli. Il buon padre, pieno di pazienza per i difetti inseparabili dalla loro età, si arma di forza e di autorità per reprimere le passioni che corrompono il costume e la virtù.

XXXII. L'educazione è l'arte di modificare i teneri figli, in una maniera da renderli uomini virtuosi, capaci di perfezionare sè stessi ed utili alla loro famiglia ed alla patria. Quest'arte è difficilissima; ed è una disgrazia che i primi elementi ordinariamente siano confidati a gente la più incapace.

XXXIII. La prima educazione riguarda la formazione e la perfezione della macchina organica, l'uso delle membra, l'abito di soddisfare ai loro bisogni e di reprimere quei movimenti che sono contrarj al ben essere.

XXXIV. L'altra ha per oggetto le facoltà intellettuali del tenero figlio. Questa prima modificazione spesso influisce sul resto di tutta la vita. Essa è più difficile, *essendo molto più facile*, dicea un antico filosofo, *il dar la vita ad un figlio che dargli una bell'anima.*

XXXV. Una educazione oziosa, molle, voluttuosa indebolisce le forze del corpo per difetto di esercizio e di energia che per esso si acquista, e riesce a fare dei membri inutili alla società e noiosi a sé stessi.

XXXVI. L'arte più importante della educazione consiste nell'ispirare per tempo ai teneri figli i semi delle virtù, l'orrore dei vizj, l'amor de' suoi simili, le giuste nozioni del retto, l'idea dell'Esser Supremo, il rispetto alle sue leggi impresse uella natura.

XXXVII. Convien inoltre attentamente esplorare l'indole e il genio del figlio, il carattere delle passioni che più si sviluppano, le sue inclinazioni, e particolari tendenze per poterle destramente frenare, regolare, condurle a buon fine.

XXXVIII. La educazione, a parlar propriamente, non debb'essere che la morale inculcata alla gioventù, e renduta facile e piana in quella tenera età coi modi più opportuni, e de' quali essa è più suscettibile.



XXXIX. La maniera più viva e toccante è l'esempio de' parenti. In generale l'esempio è una tavola viva, che dipinge la virtù in azione, e comunica la impressione che la muove nell'animo degli spettatori. Ma l'esempio del padre è agli occhi del figlio il modello più vivo, più efficace, più grande ch'egli si propone d'imitare.

XL. Il padre oltre la cura d'ispirare al figlio la nozione e l'amore delle virtù, generalmente dee rivolgere lo studio ad infondergli l'amore delle virtù socievoli, l'attaccamento alla patria ed a quelle virtù, che sono proprie dello stato, in cui egli nasce, ed analoghe a quegl'impieghi, ai quali prevede che sarà destinato.

XLI. Per una educazione perfetta tutto dee conspirare. Spesso coloro che stanno intorno ai figliuoli, distruggono con le cattive massime e con l'esempio ciò che un buon padre si studia di fabbricare.

XLII. L'educazione suppone necessariamente nei parenti, ed istitutori molte qualità di spirito e di cuore. Essa richiede oltre le cognizioni del cuor dell'uomo una dolcezza di cuore, un sangue freddo, una condotta ferma e sostenuta. Una educazione capricciosa, variabile, despotica non è propria a fissare le idee, nè a formare lo spirito e l'animo della gioventù.

XLIII. La educazione dee somministrare, e far gustare ai figliuoli i motivi capaci di animarli alla virtù. Essa non dee contenersi nei soli motivi reli-

---



giosi, ma dee comprendere i motivi che suggerisce una morale sociale per insegnar loro ad esser giusti e benefici verso tutti gli esseri della specie umana. Essa dovrebbe esser accompagnata da una serie di sperienze che facessero ai fanciulli conoscere che il male ch'essi fanno agli altri, sempre ricade finalmente sopra di loro. Onde apprendessero a legare il proprio bene con quello degli altri.

XLIV. Un savio governo potrebbe rendere assai più utile alla società la pubblica educazione col coafidarla a persone illuminate e che abbiano le qualità necessarie per formare degli uomini virtuosi, dei padri di famiglia, dei magistrati, dei buoni cittadini. Ma per disavventura la prima educazione, ch'è la più necessaria, è la più trascurata. Ciò influisce anche sulla domestica, giacchè in gran parte la privata suole scaricarsi sulla pubblica educazione.

XLV. Si dovrebbe estendere questa cura anche alla prima educazione del rozzo popolo della campagna. L'universalità della istruzione può dare un tuono uniforme alle passioni del popolo e formare l'unità di carattere buono e lodevole. Si dovrebbe alla istruzione religiosa, confidata ai ministri della religione, associare una istruzione speciale destinata a spargere i semi di una morale sociale facile e piana. L'etica cristiana ben maneggiata è la vera morale del popolo, e la morale sociale più esatta e perfetta.

XLVI. I parenti non debbono trascurare l'educa-

zione delle fanciulle destinate ad essere spose e madri, ed a formare la felicità del nostro sesso. Ad essa si debbe applicare con proporzione la educazione accennata sin qui per i figli. Esse hanno una massimā influenza sui costumi nazionali.

XLVII. Si otterrebbe ben presto una riforma general di costume, se il bel sesso istruito a dovere fosse a portata d'ispirare ai giovani, ai mariti ed ai figli le giuste idee ed uno stabile amore della virtù.

XLVIII. Le donne dirette da una educazione più soda e maschile sono capaci di grandezza d'animo, di fermezza, di coraggio, di patriotismo, di sentimenti ed azioni generose. Sono il lusso, il dispotismo, la frivola e vana educazione che degradano le anime, e le rivolgono ad oggetti frivoli e leggieri.

XLIX. Le fanciulle destinate ad essere spose debbono rendersi amabili per essere amate; ma più con le doti dell'animo, che con l'avvenenza del corpo. Il regno della virtù è per tutta la vita. La bellezza, solea dir Socrate, è una tirannia di corta durata. I puri costumi, uno spirito giusto e fino, un cuor retto e sensibile, un'anima candida sono bellezze rinascenti e sempre nuove.

L. Destinate inoltre ad essere madri di famiglia debbono avere un amore all'attività ed alle cure domestiche. Debbono avere una soda ed illuminata pietà per saperla ispirare ai figli ed ai domestici, e finalmente un'anima giusta, benefica, compassio-

nevole per essere ai figli un modello delle virtù socievoli.

LI. Relativamente ai parenti non possono essi lasciare ai figli nè alla loro posterità una eredità migliore di un'ottima educazione che perpetui nella famiglia con la virtù la prosperità, ed assicuri ai parenti il rispetto, la tenerezza, la gratitudine dei figliuoli.

LII. Questi, imbevuti dai principj di una buona morale, apprendono i loro doveri verso i genitori, e riconoscono che i giusti sentimenti di amore e di riconoscenza non debbono cedere nè alle infermità nè all'umor fastidioso nè alla debolezza dell'età dei parenti.

LIII. Un figlio ben allevato riguarderà sempre suo padre come l'amico più sincero, il suo benefattore più grande. Lungi dal desiderare a' suoi parenti del male, vorrà loro ogni bene, e si farà un dovere di prestar loro ogni sollievo in tutte le loro indigenze.

LIV. Anche giunto all'età che lo garantisce dal bisogno dei soccorsi del padre, non si troverà sciolto dai vincoli di gratitudine verso di lui, nè dall'obbligo di rispettare e di amare chi gli ha dato l'essere, e gli ha formata una esistenza virtuosa e felice.

LV. Una buona morale insegnerà al figlio, se non può sentire una tenerezza reale verso un padre, da cui sia maltrattato, almeno a perdonare i cattivi trattamenti che egli riceve da una mano rispetta-

bile, e soffrirà in pace la disgrazia che lo condanna ad essere infelice, piuttosto che usar verso i parenti di una maniera ingiusta e crudele.

LVI. Questi sono i principj e i doveri che la morale insegna ai parenti; e questi sono i precetti ch'ella intima ai figliuoli.

LVII. Sulla base di queste massime si alzerà la più dolce ed amabile armonia nelle demestiche società. I parenti, i figli, i nipoti, i consanguinei, come tanti rami sortiti da una comune radice legati strettamente coi vincoli della virtù, formeranno una famiglia ben unita, concorde e piena di forze e di attività.

LVIII. I consanguinei sono come gli amici che ci dà la natura, a cui ci legano i nodi della familiarità, della conversazione, dell'abitudine, oltre quelli del sangue. Essi conoscono più intimamente il nostro stato, il nostro carattere, i nostri segreti, i nostri interessi, e quindi sono più capaci di prestarci gli aiuti opportuni nelle nostre indigenze.

LIX. Le virtù e gli officj socievoli che generalmente si debbono a tutti gli uomini, sono dovuti per un titolo particolare a coloro cui la natura ci ha uniti coi legami del sangue.

LX. Le disuguaglianze delle forze, dei talenti, del potere, dei posti, dei lumi in una famiglia ben regolata servono mirabilmente a prestarsi a vicenda aiuto, protezione e sostegno.

LXI. A fronte dei vantaggi annessi alla unione delle famiglie spesso si veggono i parenti discordi

e disgiunti. L'orgoglio, la collera, l'umore intollerante, l'interesse sono le frequenti cagioni della divisione de' parenti.

LXII. Per mantenere questa unione sì vantaggiosa debbono i parenti raddoppiare tra loro i riguardi reciproci, ed usar vicendevolmente di una indulgenza e pazienza maggiore, e così prevenire le rotture che suole spesso produrre la domestica familiarità.

LXIII. Una famiglia ben unita e concorde mostra essere composta di anime sensibili, oneste, generose, prudenti e disinteressate. Una famiglia divisa, ordinariamente presenta la idea di anime interessate, insociabili, ingiuste, poco sensibili e poco prudenti.

LXIV. Alcune combinazioni possono rendere giusta, anzi necessaria la division dei parenti. Ma con la divisione della famiglia non si dee dividere il vincolo della parentela che conserva sempre i suoi diritti verso i parenti sebbene separati a preferenza degli stranieri.

## C A P O II.

### *Della Società di amicizia.*

I. **U**na conformità d'inclinazioni, di caratteri, di genio, d'interessi è la base di una predilezione, o sia di una particolare affezione verso alcune persone più che per il restante degli uomini. Questa

affezione particolare, che lega alcune persone tra loro , si chiama amicizia.

II. L'amicizia è un bene dei più grandi , di cui l'uomo possa godere in questa vita. *Non v'ha solitudine*, dice Bacone , *più desolante che quella di un uomo privo di amici , senza i quali il mondo è un vasto deserto. Chi è incapace di amicizia , ha più della bestia che dell'uomo.*

III. L'amicizia , dice un moralista moderno , è uno spirituale connubio che stabilisce tra due anime un commercio generale ed una corrispondenza perfetta. *Un amico* , dice Aristotile , *è un'anima che vive in due corpi.*

IV. La sola virtù è la ferma base dell'amicizia. Un commercio de' beni della fortuna o de' piaceri forma delle associazioni o compagnie che non meritano il nome dell'amicizia. I cattivi , dice un moderno scrittore , hanno dei complici ; i voluttuosi hanno dei compagni ; gl'interessati hanno degli associati ; i principi hanno dei cortigiani ; gli uomini virtuosi sono i soli che abbiano degli amici.

V. Anche l'amicizia ha il suo interesse e piacere ; ma interesse e piacere nobile e puro che deriva o si congiunge con la virtù. Per questo una vera amicizia è rara , perchè rara è la virtù che n'è la base.

VI. I doveri dell'amicizia consistono nella reciproca confidenza , nelle reciproche attenzioni , in una costanza inalterabile ed in una permanente ed invariabile disposizione di concorrere alla felicità dell'amico.

VII. La sola virtù può dare la confidenza necessaria dell'amicizia. Non v'ha che l'uomo dabbene che possa essere sicuro depositario dei segreti dell'amico. Non v'ha che l'uomo virtuoso, sul quale si possa contare con sicurezza per gli officj reciproci e per la costanza dell'animo. Tutto prova che l'amicizia non può avere per base se non se la virtù.

VIII. Durante l'amicizia è un sentimento serio, riflesso, fondato sulle qualità dello spirito, prodotto dalla stima e dalle doti dell'animo, capaci di fissarlo e di renderlo costante e perenne.

IX. Non meritano quindi il nome augusto di amicizia certe unioni e compagnie che si formano per conversazione, per società, per piacere. Questi legami sono attaccamenti passeggeri che non legano persona a persona, ma legano le persone ad un vicendevole divertimento.

X. La vera amicizia non si forma in un momento. Fa d'uopo conoscere per amare. Un essere sconosciuto non può essere un oggetto dell'amicizia. Spesso alcune qualità seducono sul momento e ci fanno credere, di aver trovato un amico. Ma spesso svanisce la illusione, e si trova nel preteso amico un uomo incapace di una vera amicizia. L'amicizia non è l'opera di un giorno.

XI. Le amicizie le più vive sono ordinariamente di più corta durata. Esse partono da un entusiasmo ch'esala con rapidità. Egli è raro un calore dell'anima che alimenti lungamente un sentimento violento.



XII. In un mondo corrotto, frivolo, dissipato poche sono le anime sensibili alla virtù, e più pochi sono gli spiriti solidi. L'amicizia più durevole si trova fra gli uomini onesti, e di un carattere riflessivo.

XIII. È comune il desiderio di aver degli amici. Ma pochi usano il necessario discernimento nella scelta, e pochi si rendono degni dell'amicizia. È comune l'inganno che fa credere amici coloro che lusingano la nostra vanità, il nostro piacere, il nostro interesse.

XIV. Se vuoi degli amici, conviene che presenti agli uomini le qualità necessarie ad ispirare sentimenti vivi e permanenti di sì bella virtù. La vanità, il fasto, la fortuna si guadagnerà degli adulatori e dei cortigiani. Un'anima virtuosa, sensibile, benefica si farà degli amici.

XV. La vera amicizia si rinsera tra pochi. Non è possibile, dice Plutarco, nè di amare nè di essere amato da molti. L'affezione dell'amicizia, se si divide tra' più, s'indebolisce, e si riduce quasi al niente.

XVI. In fatto di amicizia si debbono osservare due regole. La prima è di non amare senza conoscere. L'altra è di non iscegliere gli amici se non se nella classe degli uomini dabbene.

XVII. La vera amicizia è in diritto di esigere dei sacrificj dagli amici. Ma questi sacrificj non sono senza limiti. La forza dell'amicizia può fissarne la misura, e l'onestà ne fissa le leggi.

XVIII. La prima legge dell'amicizia vuole che gli amici non esigano cose cattive, e proibisce che l'amico vi si presti. Se gli amici si prestano al delitto, una tale amicizia merita il nome di *congiura*. La natura ci ha data l'amicizia per aiuto della virtù, non per compagna del vizio, dice Marco Tullio.

XIX. La forza dell'amicizia può arrivare all'entusiasmo. Di qui sono nate alcune eroiche azioni degli amici che ci racconta la storia. Ma l'amicizia non debbè esigere che gli amici sieno eroi. L'uomo non si dee credere un oggetto capace talmente d'interessare che tutto si debba sacrificare dall'amico per lui.

XX. I doveri dell'amicizia sono reciproci. L'uomo, se vuol avere degli amici fedeli, debb'esser giusto nell'esser egli fedele ai doveri dell'amicizia. Gli officj che egli presta all'amico, gli danno il diritto di esigere gli stessi officj dall'altro.

XXI. Gli amici debbono dividere i piaceri e le afflizioni della vita; debbono prestarsi nell'infortunio i necessarj soccorsi; debbono interessarsi nel promuovere i vantaggi reciproci nei beni della fortuna, dell'onore, della virtù; debbono alimentare l'amicizia coi vicendevoli beneficj e con la presenza, per quanto le circostanze lo permettono.

XXII. L'amico non si dee abbandonare ne' suoi travimenti, sinchè vive la speranza di recuperarlo. Il miglior degli amici è quello che avverte il suo amico, quando s'inganna, e che lo rimette sul diritto cammino.

XXIII. Rari sono gli amici sinceri e costanti, perchè pochi sono gli uomini che conoscano i doveri dell'amicizia ed abbiano un'anima disposta ad adempierli.

XXIV. L'uomo è legato da alcuni doveri anche verso i nemici. Tutti gli uomini sono figli di un padre comune, e tutti hanno la stessa natura. Sotto questo aspetto anche i nemici si debbono amare.

XXV. La giustizia, la umanità si debbono osservare anche verso i nemici.

XXVI. La vera grandezza dell'animo vuole che si dimentichi il torto e si faccia del bene a coloro che ci hanno fatto del male.

XXVII. Si può trarre profitto dagli stessi nemici. *Un nemico sensato*, dice un poeta, *vale più che un amico sciocco*. Plutarco ha fatto un Trattato della *utilità dei nemici*.

### C A P O III.

#### *Della Società generale.*

I. **D**ALLA prima famiglia moltiplicata col crescere de' figli e nipoti, uscir dovettero come rami dal tronco comune altre famiglie, che o separate in varie colonie, o con la loro riunione divenute popolazioni qua e là si diffusero, congiunte sempre per altro con vincolo di amore fraterno e coi doveri assoluti di reciproci officj di umanità.

II. Anzi, l'Autore della natura abbozzò nelle do-

mestiche società anche una idea di un poter direttivo e di un'autorità, e coi bisogni reciproci che fece sentir agli uomini insegnò loro una mutua dipendenza. Onde, sebbene usciti dalle società naturali e separate in altre famiglie, avvezzi al regime domestico ed al sentimento dei propri bisogni, vissero sempre con certe reciproche costumanze e con una certa tal qual forma di direzione e governo, o degli anziani o de' primogeniti o de' più probi e sapienti.

III. Ma queste ancora non erano società politiche propriamente dette. Erano società imperfette, erano un abbozzo della civile e politica società che si doveva in seguito stabilire. Esse formavano la società generale che comprendeva tutti gli uomini, in quanto uomini, con certe leggi dettate dalla natura, con certi costumi e direzione introdotta dalla educazione delle prime famiglie.

IV. Queste massime o doveri assoluti che legavano la società generale, erano fondati sulla identità della natura e del fine degli uomini, e sulla identità degl'interessi, de' bisogni e dei vicendevoli soccorsi. La educazione e la sperienza avuta per lungo spazio nelle prime domestiche società aveano radicati tali principj nel cuor degli uomini.

V. La società generale fu formata dalla natura. Essa non nacque dal contratto sociale; anzi piuttosto ella è stata l'origine di ogni convenzione e di ogni patto sociale.

VI. I due gran principj: *Non farai agli altri*

*ciò che vorresti non fosse fatto a te ; farai agli altri ciò che vorresti fosse fatto a te stesso ; erano scolpiti dalla natura nel cuor de' mortali anteriormente ad ogni patto sociale , e indipendentemente da ogni umano stabilimento.*

VII. Questi principj traggono tutta la forza dalla naturale uguaglianza degli uomini , dall'amor dei suoi simili ispirato all'uomo dalla natura e dalla disposizione egualmente naturale inserita negli uomini per la società che non si potrebbe stabilire senza la pratica de' suddetti principj.

VIII. In vigore del primo l'uomo sente l'obbligazione di astenersi dal far torto a persona. Il torto è una lesion dei diritti dell'uomo. L'uomo dunque è tenuto a non ledere nè la vita nè la libertà nè le proprietà altrui. Questo dovere è il più generale , il più facile ed il più necessario.

IX. Da questo deriva un altro dovere che obbliga a riparare il danno o sia il pregiudizio recato agli altri in tutto ciò che agli altri appartiene, e recato in qualunque maniera che possa legittimamente essere imputata all'autore del torto.

X. Ma non basta l'astenersi dal far torto a persona. L'uomo è obbligato alla pratica dei comuni doveri della umanità, cioè è obbligato a far del bene a' suoi simili. Poco sarebbe il non ributtarli con atti di ostilità. Convien guadagnarsi la loro affezione coi buoni officj per istringere così i nodi della società fra gli uomini.

XI. La natura c'impegna ad interessarsi al bene de' nostri simili in varie maniere:

1.º Con la coltura delle nostre facoltà per rendersi utili agli uomini. Quindi l'ordine della natura condanna coloro che vivono oziosi e non servono che a far numero nella umana società.

2.º Col far bene altrui in una maniera determinata, cioè accordando ad altri qualche cosa che sia loro vantaggiosa.

XII. Se il far bene altrui non ci costa niente, il ricusarlo è un atto di somma inumanità. Chi negherebbe di dar un buon consiglio a chi lo chiede, o al vicino di accendere il fuoco al nostro focolaio, di attingere l'acqua alla nostra sorgente o di passare per legittima causa per le nostre terre o per i nostri fiumi senza fare alcun male?

XIII. Grozio sostiene che per le leggi d'umanità non si possa negare il passo anche alle armate numerose, purchè sia domandato con buona grazia e usate sieno le necessarie precauzioni per garantire da ogni danno il paese.

XIV. Altri vogliono che le sole leggi d'umanità, indipendentemente da ogni patto, non obblighino ad accordare il passo ad un'armata straniera, massimamente se s'indirizzi contro alcuno de' nostri vicini.

XV. Si riguarda come un ufficio d'umanità l'accogliere bene i forestieri ed alloggiare i viaggiatori. Gli antichi aveano l'ospitalità tra i doveri più sacri ed inviolabili. Negli antichi tempi quest'atto d'umanità era più necessario e indispensabile.

XVI. Al presente lo straniero per avere il diritto di esigere quest'ufficio in vigor di legge na-

turale conviene, 1.<sup>o</sup> che viaggi per necessità o per causa innocente; 2.<sup>o</sup> che egli non dia luogo a diffidare del suo carattere; 3.<sup>o</sup> ch'egli non trovi o non abbia il modo di avere un alloggio.

XVII. Ma questo esame si dee fare di buona fede. Spesso l'interesse e il difetto di amore reciproco servono di pretesto per esimersi dal dovere della ospitalità.

XVIII. Egli è ancora un dovere d'umanità di dare un rifugio agli stranieri, che, cacciati dalla lor patria per un motivo che li rende degni di compassione, cercano altrove un asilo. La qualità di uomo stabilisce questo dovere, purchè lo straniero si sottometta alle leggi ed ai costumi del paese, ed assicuri la pubblica tranquillità.

XIX. La comunità, per altro, per dare agli stranieri uno stabilimento nel paese dee calcolare il loro numero, il loro carattere, ed altre circostanze per vedere se la loro dimora in paese possa riuscire o pericolosa o troppo onerosa. L'interesse della comunità dee fissar la misura di ciò che si può fare a favore degli stranieri.

XX. Accolti che sieno gli stranieri nel paese, non si possono cacciar fuori senza far loro un torto proibito dalle leggi della umanità, quando un più lungo soggiorno di essi non facesse temere un grave danno alla popolazione.

XXI. Vuole inoltre il dovere della umanità che si accordi agli altri la permissione di provvedersi nel nostro paese delle cose necessarie alla vita,



purchè queste non manchino al nostro mantenimento. Imperciocchè la natura con la ineguale fertilità del terreno ha indicato abbastanza di volere che vi supplisca il commercio ed il cambio.

XXII. Violerebbe ancora un dovere dell' umanità chi negasse la permissione agli stranieri, massimamente vicini, di ricercare, e prendere in matrimonio delle donne del nostro paese, quando quella popolazione mancasse di femmine. Il matrimonio è una cosa, generalmente parlando, necessaria agl' individui del genere umano, e senza dubbio indispensabile per la propagazion della specie.

XXIII. Questi sono i doveri più comuni della umanità che si prestano agli uomini senza nostro danno od incomodo. Vi sono altri doveri più nobili, e degni della parentela che la natura ha posta tra tutti gli uomini che ci obbligano a fare altrui del bene per sentimento di benevolenza, di compassione, di tenerezza, di geuerosità con qualche nostro sacrificio.

XXIV. Niente è più degno, dice Marco Tullio, dell' uomo, nè più conforme alla sua natura che la beneficenza e la liberalità. Ma questa virtù dimanda alcune precauzioni.

XXV. L' usare liberalità con danno di chi la riceve è una lassa compiacenza, ed un' adulazione pernicioso.

XXVI. Se col fare del bene ad alcuni si procaccia ad altri del male, è una ingiustizia.

XXVII. L' essere liberale oltre le proprie forze,

e facoltà è una imprudenza ed un torto che si fa ai prossimi in grazia degli stranieri.

XXVIII. Convien usare liberalità coi dovuti riguardi al merito, ed ai costumi delle persone, ai sentimenti ch'esse hanno per noi, ai vincoli, ed ai gradi di congiunzione, e finalmente ai servigi che ci hanno prestati. Lo spargere i favori all'azzardo, senza scelta, e senza regola è vanità, ostentazione e prodigalità.

XXIX. La liberalità trionfa ne' suoi motivi, qualora tutte le circostanze concorrano in una persona. In mancanza di alcune dee prevalere il maggior numero o la maggior importanza delle circostanze.

XXX. Un dovere de' più indispensabili è di fare del bene a chi l'ha fatto a noi; e di avere riguardo, poste le cose uguali, 1.<sup>o</sup> al maggior bisogno; 2.<sup>o</sup> ai varj gradi di congiunzione.

XXXI. Il primo legame è quello che forma la società generale che comprende tutto il genere umano. Succede il vincolo che lega gli uomini di una stessa lingua, di una stessa nazione, di uno stesso paese. Indi vengono i legami de' consanguinei, il primo de' quali è il vincolo conjugale, poi quello de' figliuoli, e successivamente i vincoli di fratelli, di cugini, di amici, ecc.

XXXII. Alla liberalità dee corrispondere la riconoscenza, o sia la gratitudine. Questo è un sacro dovere della umanità. Quanto più i beneficj sono grandi, tanto più stringe il diritto naturale a dimostrare la nostra riconoscenza. Niuno getta i suoi

beneficj all' azzardo, nè gli sparge sopra persone, da cui non ne spera una riconoscenza. Ciò bandirebbe dal mondo ogni confidenza, ogni liberalità ed ogni servizio gratuito.

XXXIII. Egli è dunque un dovere indispensabile di render del bene ai nostri benefattori. Le regole della riconoscenza non sono regole così fisse, come quelle della giustizia ch' esige di rendere precisamente tutto ciò che si dee per contratto. Ma ciò non ostante la riconoscenza ha le sue leggi che violar non si possono impunemente.

XXXIV. L' esercizio della beneficenza è più libero che quello della gratitudine. Gli effetti di questa, per quanto dipende da noi, debbon essere a grado del benefattore.

XXXV. Sebbene la ingratitudine non contenga per sè stessa alcuna ingiustizia propriamente detta, tuttavia il nome d' *ingrato* contiene qualche cosa di più odioso e di più infame che quello d' *ingiusto*. *Questo è un vizio*, dice Cartesio, *proprio delle anime brutali, o sciocamente vane, o delle anime stupide o basse.*

XXXVI. Benchè, secondo il parere di molti, non si dia azione in giustizia contro un ingrato, il diritto naturale e le leggi della umanità destinano delle pene proporzionate agl' ingrati. Seneca tratta eccellentemente questo argomento nel libro *De Beneficiis*.

## C A P O IV.

*Dell'origine della civil Società.*

I. **S**E gli uomini avessero volontariamente seguite con esattezza le leggi della umanità, la società generale degli uomini sarebbe stata bastante alla felicità del genere umano.

II. Ma da una parte il diritto di essere ajutato dagli altri uomini per legge di umanità si chiama un diritto imperfetto, fuori del caso di una estrema necessità. Onde fuori di questo caso l'uomo bisognoso di soccorso non può usar della forza.

III. Dall'altra parte le umane passioni venendo spesso in collisione sottraevano agli uomini quei soccorsi ch'essi si poteano promettere in vigor delle leggi di umanità.

IV. Per rendere dunque più frequente, più regolare e sicuro il commercio degli officj scambievoli, su cui si fonda il ben essere della specie umana, convenne che gli uomini trattassero insieme, e secondo le proprie indigenze s'impegnassero vicendevolmente a soccorrersi.

V. Ecco l'origine delle promesse, delle convenzioni e dei patti che hanno aggiunto alle leggi di umanità un altro vincolo di giustizia che dà un pieno diritto alle cose, di cui l'uomo abbisogna. Imperciocchè la convenzione è un impegno delle parti di eseguire ciò che si promette, e che dà un diritto perfetto di esigerlo.

VI. Da qui si conosce la differenza che passa tra i doveri della *umanità* e quei di *giustizia* propriamente detti. I primi si fondano sulle obbligazioni che la natura impone a tutti gli uomini, indipendentemente da ogni volontario impegno. Laddove gli altri dipendono essenzialmente da una promessa che dà un diritto particolare in virtù del consenso prestato.

VII. Ma tutto il valore delle promesse e delle convenzioni si appoggia essenzialmente sopra alcune leggi inviolabili della natura.

VIII. La prima è l'obbligazione indispensabile che la natura impone a tutti gli uomini di dire la verità, di esser sinceri e veridici, cioè di fare in maniera che i segni esteriori, di cui essi si servono, e soprattutto le parole rappresentino fedelmente i pensieri ch'eglino hanno nello spirito.

IX. Quindi la natura altamente condanna la menzogna, la quale consiste nel servirsi delle parole, o di altri segni che non corrispondono a ciò che si ha nello spirito.

X. Alcuni limitano la turpitudine della menzogna, al caso che si rechi danno o torto alle persone. Ma il diritto di natura che ha voluto provvedere alla mutua sicurezza e confidenza, prevedendo che col fare qualche eccezione alla legge non si otterrebbe il fine della legge medesima, la proibisce generalmente, e senza eccezione.

XI. Si usa della parola, o di altri segni esteriori per promettere altrui qualche cosa. La promessa è

un impegno di una, o dell'è parti di eseguire ciò che si suppone essere in loro potere.

XII. Non si può mancare alla promessa senza fare un torto; il quale può essere respinto colla forza, volendo la ragione che l'uomo sia obbligato ad eseguire ciò che ha promesso.

XIII. Se una parte sola promette, si chiama una promessa *gratuita*. La promessa reciproca si chiama *contratto*.

XIV. Si distinguono i contratti in assoluti e condizionali. Gli assoluti si fanno con una semplice promessa, e con una semplice accettazione. I condizionali esprimono una promessa ed una accettazione sotto qualche condizione.

XV. Alcune eccezioni possono annullare una promessa. La prima è la mancanza dell'uso libero della ragione. L'infanzia non è capace di promessa. L'ubriachezza che impedisce l'esercizio della libertà, rende egualmente nulla la promessa.

XVI. La violenza pure, che venga usata alla parte che accetta, produce lo stesso effetto. Chi violenta, non dee ragionevolmente presumere che la parte accettante voglia davvero compiere una promessa estorta per forza. Inoltre chi usa della violenza fa un torto che non gli può dare un diritto.

XVII. Questa eccezione non vale nel caso di coloro che si arrendono in guerra, nè vale nelle capitolazioni militari.

XVIII. Toglie pure la forza al contratto l'in-

ganno e la frode. Chi inganna per ottenere in suo favore una promessa, non dee aspettare che la persona sia per compierla, qualor venga disingannata.

XIX. La ingiustizia della cosa, che si promette, porta la nullità. Non si acquista un diritto con un'azione perniciosa al genere umano.

XX. Questa eccezione porta la nullità del contratto, o si conosca al momento della stipulazione la ingiustizia dalle due parti, o dalla sola parte accettante o dalla sola stipulante.

XXI. La promessa non obbliga a ciò ch'è impossibile, ovvero a ciò che non dipende dalla volontà delle parti.

XXII. Ogni contratto condizionale è nullo se manca la condizione cui esso è legato, oppure se l'annessa condizione si trova ingiusta o impossibile.

XXIII. Ne' contratti reciprochi la parte che manca all'adempimento della condizione non ha diritto di pretendere dall'altra l'esecuzione del contratto.

XXIV. Per via di contratto si può trasferire la proprietà. Questo contratto si nomina *cessione*, e consiste in due atti, *consentire* e *cedere*.

XXV. Si può acquistare per contratto o per punizione anche il diritto di comandare.

XXVI. Il contratto tra il padrone ed il domestico è un contratto reciproco, i di cui termini sono i patti vicendevoli, o gli usi vigenti.

XXVII. Si acquista il diritto di comandare per



punizione , quando una persona , che ha fatto un torto , viene obbligata a ripararlo co' suoi servigi.

XXVIII. Ma nessun contratto , o punizione possono privare un uomo de' suoi naturali diritti , e renderlo proprietà di un altro.

XXIX. Su queste generali teorie , applicabili a tutti i casi particolari, si fonda il valore delle promesse e dei patti.

XXX. Gli uomini per garantirsi vie più dalla diffidenza , e dalla infedeltà hanno voluto aggiungere alle promesse ed ai patti il *giuramento* che nella opinione degli uomini dà un peso maggiore, ed una credenza più ferma ai discorsi.

XXXI. Il giuramento è un *atto religioso* , con cui si assicura una cosa prendendo Iddio in *testimonio*. In tutti i tempi , e presso tutti i popoli si è riguardato il giuramento come la cosa più sacra ed inviolabile.

XXXII. Ogni diritto vuol che si adempia religiosamente la cosa giurata. Oltre il dover che impone la parola data , si aggiunge il rispetto che debbesi all' Esser Supremo che s' invoca in testimonio.

XXXIII. Quest' atto dee farsi con verità , con giudizio, con necessità. Ogni giuramento fatto altrimenti è severamente proibito.

XXXIV. Il giuramento essendo un accessorio alla promessa o contratto soggiace alle stesse leggi ed eccezioni della promessa, e del contratto medesimo che u' è il principale. Onde le accennate teorie si debbono egualmente applicare al giuramento.

XXXV. La forza degli ami suddetti, coi quali gli uomini hanno trattato fra loro per garantirsi gli scambievoli officj della umanità, deriva dalle leggi della natura, indipendentemente da ogni umano stabilimento, e anteriormente ad ogni patto sociale. La forza obbligatoria dei patti non deriva, nè può derivare dai patti.

XXXVI. Intanto che gli uomini si ajutavano a rendere frequente e regolare il commercio dei reciprochi doveri della umanità, e di assicurarne l'esercizio anche a rigor di giustizia, colla speranza si avvidero che le promesse ed i patti non erano sufficienti a garantire i vincoli di una perfetta sociabilità. Le passioni degli uomini erano più forti delle promesse e delle convenzioni scambievoli; i cattivi, de' quali abbondava il numero nella gran società, turbavano l'armonia socievole che potea produrre il vincolo delle promesse e dei patti. Ebbero quindi ricorso ad una associazione più stretta come al solo rimedio di assicurare lo stato dei buoni e di contenere i cattivi. Eccovi l'origine di un' *associazione politica* o di una *società civile* propriamente detta.

XXXVII. Se ciascheduno avesse separatamente governato la sua famiglia, lasciando crescere i figli, e vivere nella indipendenza, non avrebbe avuto l'uomo che le proprie forze per difendersi. Niuno sarebbe stato sicuro del possesso pacifico de' propri diritti. Anzi per la collisione delle umane passioni non vi sarebbero state che guerre, che timore, che

povertà, che orrore, che solitudine, che barbarie, che ignoranza, che ferocia. La natura, amica dell'ordine e della tranquillità, non potea volere per l'uomo un simile stato che per conseguenza non si può dir *naturale* senz'assurdità.

XXXVIII. Una feroce e selvatica filosofia ha immaginato che lo stato del selvaggio fosse lo stato primitivo e naturale dell'uomo; ipotesi assurda e chimerica che tutto confonde, e ci conduce all'errore. L'amore del paradosso per ispiegare la natura dell'uomo ha prodotto una chimera che distrugge la natura dell'uomo, riconducendosi con un moto retrogrado ad uno stato di pura natura, che non ha mai avuto esistenza e che spoglia l'uomo delle sue qualità più essenziali, e vi sostituisce un esser-fantastico ben diverso dall'uomo reale.

XXXIX. Per l'ordine invariabile della natura tutti gli esseri viventi e sensibili sono sempre stati ciò che sono attualmente. L'ammettere un essenzial cambiamento nella natura degli esseri non sarebbe un continuare gli esseri stessi, ma un crearne de' nuovi. L'uomo al pari degli altri esseri è sempre stato qual è: egli ha sempre avuto gli stessi istinti, gli stessi bisogni, gli stessi impulsi, le stesse facoltà inerenti alla sua natura. Le ha modificate variamente secondo le accidentali combinazioni; ma non le ha mai cambiate. Egli è sempre stato nel bisogno dell'unione co' suoi simili, ed ha sempre avuto la stessa tendenza alla società sì necessaria all'interesse della specie umana. L'uomo selvaggio

è un uomo degenerato che, separato per qualche combinazione dalle società regolate ha obliato lo stato suo naturale. L' uomo reale non conosce altro stato naturale se non quello della società.

XL. Tutto quant' è nell' uomo di proprietà essenziali, di relazioni co' suoi simili e coll' universo, tutto lo porta ad una associazione più stretta, che assicuri a ciascheduno le forze degli altri per garantire a tutti la sicurezza de' naturali diritti, ed il possesso pacifico dei frutti della propria industria, e faccia regnare la ragione, la pace, le ricchezze, l' ordine, il commercio, le scienze, le arti, l' amicizia. La natura ha prescritto un tal piano; l' uomo sin dall' infanzia del mondo dovea secondare l' ordine della natura col vivere in società più o men numerose. Dunque il fantoccio di pura natura è una fallace astrazione di alcuni spiriti atrabiliari per istabilire con ipotesi capricciosa la superiorità del loro talento sulla umiliazione della nostra specie. Si conchiude pertanto con lo Smith, essere una vera contraddizione l' immaginar per l' uomo uno stato di natura diverso da quello in cui l' uomo si trova, ed in cui si è trovato per necessità della sua costituzione e dell' esercizio delle sue facoltà. Si può leggere su questo proposito la Lettera V delle Lettere Teologico-politiche contro il libro dell' abate Spedalieri *sui diritti dell' uomo*.

XLI. Fu dunque il sistema della necessità, fu l' ordine stesso della natura che unì sin da principio gli uomini in una aggregazione politica, o sia

civil società. Per questo dall' origine del mondo cognito sino a noi per tutte le età trascorse troviamo sempre società, imperj, governi, comunque fossero questi secondo le diverse combinazioni variamente temperati. Un' aristocrazia naturale reggea da principio le prime famiglie insieme congiunte, e soggette alla direzione degli annosi progenitori od anziani. Avvenuto l' accorciamento della vita degli uomini, che gl' indagatori delle fisiche cause attribuiscono alle strepitose catastrofi succedute nel nostro globo, e indeboliti i legami di prossimità delle prime famiglie colla moltiplicazione della specie e colle frequenti emigrazioni, sorsero i capi del popolo, cioè i re, de' quali la storia ci presenta sin da' più rimoti tempi l' origine. Per altre combinazioni avvenute in seguito soggiacque il governo a varie forme e modificazioni. Ma non vi fu tempo in cui non esistesse un governo che presiedesse alla direzione de' popoli, e non vi fu tempo in cui non siasi risguardata dai popoli l' Anarchia come la più fatale calamità del genere umano; argomento chiarissimo, che il sistema della necessità e la costituzione naturale della specie umana richiede una società, una direzione, un governo.

XLII. Non fu dunque il capriccio, non fu il sognato patto sociale l' origine della civil società. La natura stessa ha steso questo contratto, e ne ha dettate le condizioni. Ella ha ordinato di propria mano il sistema che spinge gli uomini ad unire le volontà, e le forze loro per la comune sicurezza,

e per l' esercizio delle loro facoltà originarie e native. Onde il famoso contratto sociale, di cui tanto si è detto, e tuttora si parla, non ha mai esistito fuori della testa di chi lo sognò. Io qui parlo generalmente dell' aggregazione politica, o civil società, non delle sue varie forme e modificazioni, delle quali essa è suscettibile. Nello stabilimento di queste v' ha luogo l' arbitrio de' popoli; v' hanno luogo i patti e le convenzioni, come vedremo di poi.

## C A P O V.

*Come i Diritti naturali dell' uomo sussistano  
nella civil Società.*

I. **A**BBIAMO abbozzata l' origine e la forma della civil società. Or convien dire come i diritti originarj dell' uomo in essa sussistano. La chimera dello stato di pura natura ha prodotto nella mente de' filosofi idee false e nocive. Si è posta una tale chimera per norma e misura dei diritti dell' uomo, e da qui si è conchiuso che la società ha privato l' uomo delle prerogative della nostra natura, privandolo di una gran parte della sua libertà, de' suoi diritti illimitati, e della sua naturale eguaglianza e indipendenza col renderlo schiavo delle leggi.

II. Ma non si ripete abbastanza che le leggi risguardanti l' esercizio de' naturali diritti sono le leggi immutabili dell' ordine della natura, alle quali l' uomo è costretto ad ubbidire se vuol esser felice in



qualunque situazione si trovi. Non si riflette che i così detti diritti naturali dell' uomo per necessità di sistema sono soggetti a siffatte leggi; che i diritti dell' uomo non sono originarj, e naturali se non in quanto il loro esercizio è subordinato alle leggi dell' ordine; e che i diritti illimitati e dissoluti, immaginati nell' uomo di pura natura, sono fantastici, e fuor di natura, com' è fantastico e snaturato quell' uomo che in essa si sogna.

III. L' uomo ha per natura il diritto della propria conservazione e perfezione, il diritto di proprietà, di libertà, di uguaglianza. Questi diritti della natura producono una obbligazione naturale negli altri uomini di lasciar godere a ciascuno l' uso libero dei medesimi.

IV. Gli uomini si sono uniti in società per assicurare il reciproco possesso de' proprj diritti. Quindi ogni membro ha una strettissima obbligazione di rispettare i diritti altrui, e di non molestar chicchessia nell' esercizio dei medesimi. Le leggi della società veugono alla difesa della legge della natura.

V. I concittadini sottomessi alle leggi sono obbligati per loro difesa ad impiegare il pubblico potere, quando questo potere possa essere interposto per prevenire o riparare un torto.

VI. Il pubblico potere ha l' obbligo per legge di natura e per quella di convenzione di difendere l' innocente e di reprimere il perturbatore.

VII. La parte che si fa giustizia da sè medesima,



potendo averla dalla magistratura , viola l' ordine pubblico , e fa un affronto alla pubblica autorità , cui è confidata la difesa degl' innocenti.

VIII. Quindi sono contrarj all' ordine i privati duelli , e sono inoltre mezzi inettissimi per riparare un affronto, è perciò contrarj alla ragione.

IX. La società col rimettere la difesa dell' innocente alla pubblica autorità assicura meglio i diritti de' cittadini, ed allontana il pericolo che seco porta la difesa privata.

X. La perfettibilità inoltre dell' uomo non si sviluppa a dovere che nella civil società per l' abbondanza de' mezzi ch' essa somministra per siffatto sviluppo.

XI. La emulazione , la gloria , l' amore del premio , la pubblica opinione , i posti , gl' impieghi , i sussidj sono tante molle che mettono in attività i talenti e l' industria per la perfezione degl' individui. L' uomo ha diritto di aspettare dalla società tutti i mezzi atti a facilitare la perfezione delle proprie facoltà , e l' accrescimento delle proprie cognizioni. La educazione e la istruzione sono motivi potenti e cagioni reali della unione degli uomini.

XII. Questa sola può fornire all' uomo i mezzi e le occasioni per far valere i diritti ch' egli ha sul proprio individuo , cioè sull' uso di tutte le sue facoltà tanto intellettuali , quanto corporali , senza il qual suo uso l' uom non godrebbe della sua proprietà personale.

XIII. La stessa cosa succede in ordine alle pro-

prietà delle cose. Queste si accrescono nella società colla industria, colle forze riunite, cogli ajuti reciproci; essa somministra dei mezzi e dei lumi per accrescerle, e con le leggi garantisce i contratti, gl' impegni, e con la pubblica forza mantiene a ciascuno il possesso delle cose sue contro gl' insulti de' suoi concittadini o degli stranieri.

XIV. Nello stato civile la libertà naturale dell' uomo ottiene la sua perfezione. Questo vantaggio non si poteva conseguire se non colla riunione degli uomini. L' uomo gode per essa, e non potea goder che per essa della più grande libertà possibile, assicurando ad ogni individuo il libero e pieno esercizio de' suoi diritti e delle sue facoltà, purché non leda i diritti altrui; restrizione voluta dagli stessi diritti dell' uomo, giacché se un individuo potesse ledere i diritti degli altri, niuno sarebbe libero nell' esercizio de' proprj diritti.

XV. La legge proibisce che l' uomo voglia ciò ch' è contrario alla propria conservazione e perfezione, o ciò ch' è contrario ai diritti altrui. S' egli volesse ciò che nuoce a sè stesso ed agli altri, si servirebbe della propria libertà contro sè stesso. Dunque la legge toglie l' abuso, e volge al bene la libertà.

XVI. La libertà morale rende l' uomo veramente padrone di sè medesimo. La impulsione del solo appetito è schiavitù, e l' ubbidienza alla legge che viene prescritta, è libertà.

XVII. La libertà dunque dell' uomo suppone una

legittima restrizione. Essa non è diminuita dalle istituzioni politiche, ma solamente da un potere arbitrario, dalla usurpazione, dalla ingiustizia.

XVIII. Nella società l' uomo gode di una libertà, che dicesi *costituzionale*, potendo egli scegliere quella forma di governo che crede più analoga ai suoi interessi ed alle sue circostanze.

XIX. Gode di una libertà civile sì passiva come attiva. La prima assicura ai cittadini il pacifico possesso della vita, dell' onore, dei beni. La seconda permette di fare tutto ciò che non è proibito dalla ragione o dalle leggi.

XX. Essendo la legge, come si disse, la espressione della volontà generale della società, il cittadino ubbidisce alle leggi, alle quali egli ha dato il libero assenso espresso o tacito.

XXI. Una libertà più estesa sarebbe un abuso nocivo al buon ordine, alla pubblica tranquillità ed al ben essere degl' individui. Onde non sarebbe libertà, ma libertinaggio.

XXII. Finalmente la naturale eguaglianza degli uomini non viene intaccata nella civil società. Le leggi che la governano, sono la espressione della volontà generale del popolo. Tutti dunque i membri con un tacito influsso egualmente concorrono a governarla.

XXIII. La legge dà una egual protezione alle persone, alle proprietà, all' onore di ciascheduno dei cittadini.

XXIV. Essa dà a tutti un diritto eguale di go-

dere dei beni e di tutti i vantaggi che somministra la società.

XXV. Ogni cittadino in faccia alla legge è uguale sì nelle ricompense del merito, come nelle pene per i delitti. Il solo merito e la sola virtù debbon distinguere i membri della civil società. Ogni parzialità in questo genere è un vizio nello stato.

XXVI. Essa non può impedire le disuguaglianze inevitabili che nascono dagl'individui ugali in natura, ma differenti nelle facoltà naturali. Ciò porterebbe uno sconcerto al sistema del genere umano, e sarebbe violenza all'ordine della natura ed alla prosperità della nazione.

XXVII. Ma la società fa servire queste disuguaglianze al bene universale dello stato, e manteuendo la ugnaglianza civile adegua le disuguaglianze degli individui col proteggere il debole contro il forte, il povero contro il ricco, il buono contro il cattivo, l'ignorante ed il semplice contro il furbo e l'astuto. Così a fronte delle disuguaglianze la società mantiene tutti ugualmente nel pacifico possesso dei proprj diritti.

XXVIII. Questo è il fine istesso dalla natura nel costruire la società; e la somma de' vantaggi da noi accennati che la società procaccia a' suoi membri, ond' essa è composta, è ciò che si dice ben pubblico, vantaggio comune, sicurezza e salvezza del popolo. L'interesse della società altra cosa non è che la somma dell'interesse delle sue membra, non essendo possibile di riguardare la società come un essere separato da' suoi cittadini che la formano.

---

XXIX. Da qui si capisce qual forza abbia il comune adagio: *La salute pubblica esser debbe la prima delle leggi della società*, assioma semplice e chiaro, qualor con esso s'intende che la comune salvezza, il bene di tutti gl'individui che compongono il popolo debba essere il maggior dovere della società, dovere sacrosanto ed indispensabile, il quale talvolta esige il sacrificio del vantaggio di alcuni individui, se viene in collisione col pubblico bene; sebbene non rare volte di questo assioma si abusi l'impostura o l'ignoranza o l'interesse particolare col creare un' idea di un ben pubblico immaginario, quasi che il pubblico bene e l'interesse della società sia di un ordine distinto dell'interesse degl'individui che la compongono.

## C A P O VI.

### *Del Pubblico potere e delle varie sue forme.*

I. **M**OLTIPLICATO pertanto il genere umano si unirono gli uomini in varie distinte società, e quindi risultarono varie nazioni come tanti rami della società generale che comprende tutto il genere umano.

II. Ogni società era formata dalla unione di più famiglie, che per aggregazione formavano una somma di forze e le facevano agire di concerto per procacciare a tutti i membri che la componevano la conservazione e la sicurezza dei proprj diritti.

III. Questa unione di famiglie, che insieme concorsero con lo stesso fine e con le stesse disposizioni, non si potea stabilire se non con un patto, col quale ogni membro si obbligasse a rispettare i diritti altrui, ad osservare reciprocamente i doveri della giustizia, a mantenere il buon ordine ed a contribuire alla pubblica felicità.

IV. Questa unione di tutti i membri, cospiranti allo stesso fine indicato, costituì ciò che si chiama città, e da alcuni *repubblica*, o sia *corpo politico*. Gli associati ebbero il nome di *popolo*, e si dissero *cittadini* come membri dello stesso corpo politico. Nacque in tal modo una persona pubblica, un corpo morale e collettivo, composto da tanti membri quanti erano i membri dell'associazione.

V. Ma gli uomini uniti in società, intenti ai propri interessi ed alle varie loro cure, non avrebbero i singoli potuto occuparsi intieramente nell'ordinare il pubblico bene. Ci voleva dunque una mente direttrice, una volontà generale che dirigesse le azioni de' cittadini alla pubblica felicità.

VI. Dall'altra parte non potendosi aspettare, attesa l'indole degli uomini, che non venisse o dagli esteri o da' cattivi cittadini intaccata la pace, la sicurezza, il buon ordine; ci voleva un pubblico potere valevole a reprimere le ostilità ed a contenere i cattivi per garantire i diritti dei cittadini.

VII. La idea di sovranità in generale, abbozzata dalla natura e fondata sopra diritti imperfetti, non determinava alcuna forma particolar di governo po-

litico. Questa determinazione era lasciata all'arbitrio dei popoli che poteano scegliere quella forma di governo che credevano più opportuna per i loro bisogni.

VIII. Siccome dunque gli uomini strinsero un'associazione più stretta unendosi nella civil società, così unendo tutti i membri le loro forze insieme per il bene comune si sottoposero con impegno inviolabile alla pubblica forza, che si chiama *sovranità*.

IX. Ma in varj modi questo pubblico potere venne amministrato secondo la scelta del popolo che ha il supremo diritto di eleggere quel governo che più gli piace.

X. Quindi son nate varie forme di governo. Le semplici si riducono a tre. La democrazia, che si chiama ancora *stato popolare*, è il supremo potere in mano del corpo intero della nazione. L'aristocrazia è il supremo potere confidato dalla nazione ad un certo rango o certa classe d'individui della medesima. La monarchia è il supremo potere confidato dalla nazione ad una sola persona da esercitarsi secondo certe leggi, che si chiamano *fondamentali*.

XI. Si distinguono ancora i governi per l'interna loro costituzione, che si chiama *forma regiminis*, e si riducono a due specie, cioè al repubblicanismo ed al dispotismo.

XII. Nel repubblicanismo il poter esecutivo è separato dal potere legislativo.



XIII. Nel dispotismo il legislatore eseguisce le proprie leggi, e quindi la volontà del capo è sostituita alla volontà pubblica.

XIV. Queste varie forme di governo, sì per ragione delle persone che rappresentano la volontà generale del popolo, sì per la forma dell'amministrazione del potere, possono essere più o meno semplici, più o meno composte, cioè repubbliche o monarchie più o meno miste e combinate.

XV. Il Pope ha creduto una follia il disputare sul miglior dei governi dicendo che il migliore sia il governo meglio amministrato.

XVI. Lo Swift lo riprende, e vuole che ci sia una costituzione migliore di un'altra indipendentemente dalla buona o cattiva amministrazione.

XVII. Il Fergusson con molti altri, negando che si possa presentare un modello egualmente proprio per tutto il genere umano, vuole che il migliore governo sia il governo adattato al carattere ed alle circostanze della nazione.

XVIII. Supposto un popolo perfettamente virtuoso egli afferma essere questo capace di governarsi per sè medesimo. Quantunque sia vero che per ogni governo si esiga la virtù, egli è però innegabile che si esige maggiore virtù per governare che per esser governato.

XIX. Se un popolo è misto d'uomini virtuosi e viziosi, come generalmente succede, quando vi sieno poche differenze di ranghi e di condizioni, quando la virtù la vinca sul vizio, quando lo stato non

abbia una grande estensione , egli dichiara un tal popolo proprio per la democrazia. Il poco numero permette di adunar facilmente il corpo della nazione. La virtù può prevenire i delitti e l'abuso del potere. I vantaggi che risultano dalla democrazia possono compensare gl'iuconvenienti che l'accompagnano. Ma dove il vizio fosse maggiore della virtù , ne avverrebbe ciò che dice Socrate essere la *democrazia il governo dei cattivi sui buoni.*

XX. Ad una nazione divisa in differenti ordini o classi converrà l'aristocrazia , o una repubblica mista o una monarchia mista.

XXI. L'aristocrazia è da lui giudicata la più convenevole , dove delle due classi una abbia una grande superiorità.

XXII. Per le nazioni commercianti e di una piccola estensione giudica propria la repubblica mista.

XXIII. Per un popolo poi di grande estensione e diviso in molti ranghi e condizioni egli dà la preferenza alla monarchia mista.

XXIV. Per una nazione che non abbia un sentimento di eguaglianza , su cui non possa che il sentimento della importanza personale , e che avvezza sia ad una subordinazione avventizia perpetua , egli giudica necessaria una monarchia assoluta che formi un legame di unione , e come una sorgente di onori.

XXV. Un popolo finalmente vizioso e senza sentimento di onore e di distinzioni dovrebbe essere contenuto dalla forza.

XXVI. Su questo principio fondano alcuni l'apologia del dispotismo. Ma i popoli non sono mai cattivi a tal segno da non potersi contenere se non con la forza.

XXVII. Il dispotismo non è giammai uno spediente necessario nè utile. Egli è un'usurpazione, è una calamità nazionale, che tende a fare de' sudditi una proprietà, e quindi non a reprimere il vizio, ma ad estinguere la virtù.

XXVIII. Da tutto ciò egli deduce esser miglior quel governo che più si conforma al carattere nazionale ed alle circostanze.

XXIX. Altri vogliono che la legislazione ed il governo possa formare il carattere nazionale, e che perciò preferire sempre si debba la forma di governo intrinsecamente migliore.

XXX. Quella forma di governo sarà la migliore che sarà più analoga ai diritti originarj dell'uomo e che saprà meglio rivolgere le tendenze e le passioni dell'uomo al fine inteso dalla civil società.

XXXI. Questa forma migliore dicono essere la costituzione repubblicana, come più coerente, 1.º ai principj della libertà che conviene ai membri della società in qualità d'uomini; 2.º alla sommissione ch'essi debbono alle leggi in qualità di cittadini; 3.º al diritto di eguaglianza che tutti hanno come membri dello stato.

XXXII. In essa non solamente si può fare tutto ciò che non nuoce agli altri, ma la libertà non è

ristretta se non se dalle leggi, alle quali il cittadino ha dato il suo libero assenso, non essendo la legge nel repubblicanismo che la espressione della volontà generale del popolo.

XXXIII. Da qui nasce una maggior sicurezza ed un maggior rispetto per le leggi, poich' essendo la espressione della volontà di tutti, esse formano l'interesse e la cura di tutti.

XXXIV. In questo sistema l'eguaglianza è perfetta. Uno non può obbligar l'altro giuridicamente, senza che quest'altro si sottometta alla legge di poter essere obbligato egli pure allo stesso modo quando che sia.

XXXV. Qui non v'ha ragione, per cui io abbia unicamente l'obbligazione di ubbidire, e l'altro il diritto di comandare. Tutto cammina di passo eguale, e tutto a vicenda in ragione del merito.

XXXVI. La nobiltà e la dignità è attaccata alle magistrature che il solo merito può ottenere. Il rango è attaccato al posto, e non alla persona, e questa nobiltà, e questo rango non altera l'eguaglianza, poichè il cittadino lasciando il posto rinunzia al rango che avea, e rientra nella massa del popolo.

XXXVII. La società repubblicana può disporre da vera padrona dello stato. Essa non passa in potere di un altro o per cambio o per vendita o per donazione. Essa non perde la dignità di persona morale per divenire una cosa che si doni o si cambi a guisa di un patrimonio.

XXXVIII. Il bene comune dello stato interessa assai più gl'individui che lo compongono. Essi riguardano lo stato come una preziosa eredità che loro appartenga, anzi come una parte del loro particolare interesse.

XXXIX. Le pubbliche prosperità della nazione come le pubbliche calamità fanno una impressione più viva sull'animo de' cittadini, e quindi più facilmente si mettono in movimento le loro passioni a favor dello stato.

XL. Coi pubblici impieghi, che si distribuiscono egualmente secondo il merito e la capacità, si desta più fortemente l'amor della gloria e del dovere. L'amor proprio, ch'è la molla più attiva sul cuor dell'uomo, si rivolge più facilmente all'amor della patria e della pubblica felicità.

XLI. I cittadini membri dello stato dovendo concorrere a decretare la guerra non azzarderanno così facilmente una cosa che porta contro di loro un nembo di calamità; che loro impone l'obbligo di concorrere con la persona, con le spese, con la riparazione dei danni, e col carico di un debito nazionale, che suol rendere amara la pace stessa. Almeno la dichiarazione di guerra non sarà così facile, come suol essere, quando il deciderla per lo più non costa al capo che sia proprietario, e non membro dello stato, un minimo sacrificio de' suoi comodi e piaceri.

XLII. La guerra sarà decisa nell'estremo pericolo, nella vera necessità; ed allora i cittadini s'in-

teresseranno egliino stessi a combattere. Essi, animati dallo zelo per la patria, e dal proprio interesse, si sveglieranno agli esercizi militari secondo la necessità contro l'aggressione de' nemici.

XLIII. La patria avrà maggiore fiducia nell'armata civile, e con maggiore alacrità concorrerà alle spese della guerra secondo i bisogni.

XLIV. Cesseranno quelle truppe mercenarie, quelle milizie perpetue onerose allo stato in tempo di pace, e che spesso sono d'incentivo alla guerra; e che combattendo assicurano assai meno la difesa della patria di quel che l'assicuri l'armata civile.

XLV. Si aggiunge in questa costituzione essere meno assorbite le forze del popolo, essendo minori le disuguaglianze de' cittadini. All'ombra della libertà e della eguaglianza cresce più la industria, crescono le arti e la popolazione.

XLVI. La distinzione della nascita, lo splendore delle ricchezze e dei titoli separati dalla virtù non danno un diritto al merito nè alla stima degli uomini. Quindi si raddrizza la morale del popolo avvezzo a stimare la vanità di que' titoli con discapito della giusta idea del merito e della virtù.

XLVII. L'eguaglianza levando dagli occhi questa specie d'illusione o d'incantesimo restituisce il suo rango alla virtù, ed il convenevole trattamento alla natura del merito o del demerito.

XLVIII. Il signor Condorcet nella sua opera sui Progressi dello Spirito Umano, dai passi fatti sinora in varie parti del mondo, dallo spirito di

libertà e di eguaglianza si porta col pensiero nell'avvenire, e predice un generale repubblicanismo, e su questo pronostica la felicità di tutti i popoli ne' tempi futuri.

XLIX. Emanuele Kaut, gran filosofo dell'Alemagna, su questa idea di universale repubblicanismo fonda un suo progetto di *una pace generale perpetua* fra tutti i popoli.

L. Questi scrittori non ammettono per vero ciò che dice il Montesquieu, cioè che la libertà non essendo un frutto di tutti i climi, non è a portata di tutti i popoli; principio che anche il Rousseau si affanna a provare nel capo VIII del suo Contratto Sociale.

LI. I suddetti scrittori suppongono che gli uomini sieno uomini da per tutto, capaci della stessa istruzione e degli stessi sentimenti di libertà e di eguaglianza. Chi avrebbe detto che le greche popolazioni, da principio sì rozze e selvatiche, salissero col tempo a tanta gloria con l'amor della patria e della libertà?

LII. Con lo spirito di libertà e di eguaglianza converrebbe che di passo eguale si diffondessero le virtù repubblicane, che sono in un modo particolare la base di siffatta costituzione.

LIII. Benchè il Gerdil abbia provato con forza contro il Montesquieu che la virtù debb'esser la base di qualsivoglia governo, non è però da negarsi che il governo repubblicano esiga la più gran probità, la più grande virtù; che meno ne esiga



la monarchia, e meno ancora il dispotismo. *Lo stesso principio* (della virtù), dice anche il Rousseau, *debbe aver luogo in ogni governo bene costituito, più o meno egli è vero, secondo la forma del governo.*

LIV. Si esige nel cuore de' repubblicani un più ardente amor della patria, un attaccamento più vivo al pubblico bene. Nello stato monarchico, intanto che ogni cittadino si occupa ne' proprj interessi, il principe per la conservazione della sua persona e della sua dignità è obbligato a vegliare alla sicurezza ed all'ordine pubblico.

LV. L'amore del pubblico bene nel petto dei repubblicani debb'essere assai più disinteressato e gratuito. I membri dello stato monarchico si muoveranno alle buone azioni non tanto per amore della società, quanto per rispetto del principe e per acquistar la sua grazia, onde aspettano i posti e gli onori.

LVI. La carità e la concordia fraterna convien che sia più viva e più stabile per impedire le guerre e le agitazioni intestine, alle quali soggiace il governo del popolo che tende continuamente a mutar forma e stato.

LVII. La monarchia costituisce più facilmente un centro di unità che unisce tutti i membri dello stato.

LVIII. Nel popolo repubblicano è d'uopo che si alimenti sempre e si tenga in movimento una somma energia, perchè il popolo massimamente nu-

meroso non cada in uno stato di languore e d'inerzia, e perda di vista l'interesse comune.

LIX. Nel principe l'amore della sua dignità è grandezza e della conservazion dell'impero è una molla attivissima per tenerlo in movimento ed azione. Dall'altra parte l'attività di un ministro può supplire al languore del principe. Finalmente in un momento si diffonde rapidamente dal centro tutta la forza ai membri più lontani del corpo politico.

LX. Se nelle repubbliche cessano le virtù e si propagano i vizj, egli è facile che il vizio resti impunito, e quindi lo stato precipiti alla sua decadenza.

LXI. Il potere in mano di un solo, sia questi anche uno scellerato, trova il suo interesse nel reprimere in altri il delitto.

LXII. La sola frugalità e la sola virtù possono mantener lungamente una certa discreta eguaglianza nei ranghi e nelle fortune, sulla quale si fonda la stabilità di un governo popolare. Le ricchezze ed il lusso ne corrompono il principio, e rendono la patria alla mollezza ed alla vanità.

LXIII. Questo pericolo è minore nella monarchia, dove le fortune ed i ranghi divengono motivi per ottenere dai cittadini l'adempimento dei loro doveri.

LXIV. Egli è dunque certo che il governo repubblicano, perchè sia ben regolato e durevole, esige assai più di virtù.

LXV. Il governo repubblicano può essere aristo-

crazia o democrazia. Tre specie vi sono di aristocrazia, *naturale, elettiva ed ereditaria*.

LXVI. Il Rousseau vuole che la prima governasse le primitive società. I padri di famiglia deliberavano tra loro degli affari pubblici; ed i giovani volentieri cedevano all'autorità della speranza. Da qui il nome venne di *seniori*, di *anziani*, di *geronti*, di *senato*. I selvaggi si governano ancora oggidì a questo modo, e sono ben governati.

LXVII. Pretende il Rousseau, che l'aristocrazia *elettiva* sia il miglior dei governi, e che questa sia l'aristocrazia propriamente detta. Vuole che l'aristocrazia *ereditaria* sia il governo peggiore.

LXVIII. La democrazia è creduta da alcuni l'unico governo dell'uomo, il governo della natura. Il Kant la chiama un governo necessariamente *dispotico*; ed il Rousseau la dice *un governo senza governo*. *Un popolo*, egli dice, *che governasse sempre bene, non avrebbe bisogno di essere governato. Se esistesse un popolo degl'Iddii, egli si governerebbe democraticamente. Un governo sì perfetto non conviene ad uomini.*

LXIX. Ad ogni modo più o meno si può prevenire l'abuso del pubblico potere con buone leggi, delle quali diremo fra poco, qualunque sia la forma del governo.

LXX. Altri amano meglio un governo più o meno misto, come quello che partecipa dei vantaggi di tutti e che soddisfa agli umori di tutti. Il signor Hume è di questo parere.

LXXI. Si conchiuda pertanto che ogni forma di governo stabilita dall'unanime consenso della nazione è legittima ; e che l'opporvisi è un attentato contro il diritto del popolo che può confidare a chi vuole o come vuole la pubblica forza.

## C A P O VII.

### *Delle diverse funzioni del pubblico Potere e delle varie maniere di esercitarle.*

I. In ogni stato regolato con leggi le diverse funzioni dello stato si riducono al potere *legislativo*, al poter *giudiziario*, ed al potere *esecutivo*. Noi sulla scorta di Fergusson su queste faremo alcune poche osservazioni.

II. In ogni governo la legislazione è l'atto immediato del potere sovrano. Questo non può essere in altri trasferito senza trasferire la sovranità.

III. Questo principio però si combina col concorso de' consigli e di alcune formole convenienti alla natura del governo.

IV. Nella democrazia il potere legislativo è amministrato dal corpo della nazione. Ma non fa d'uopo che il popolo deliberi ; basta ch'egli decida o consenta.

V. Egli può nominare un senato o scegliere un consiglio per preparare le questioni della legislazione.

VI. Può mutar la maniera di raccogliere i voti e di prolungare le leggi. Può fissare il numero dei voti necessario per comporre un'assemblea legale ,

e la proporzione de' suffragi necessaria a decidere l'affermativa.

VII. Nel governo aristocratico il potere legislativo si esercita dal corpo degli ottimati, e può soggiacere alle modificazioni stesse, delle quali è suscettibile siffatto potere nel governo democratico.

VIII. Nella monarchia la legislazione è nelle mani del principe. Egli ha bisogno di consiglio; e l'esercizio del suo potere si può assoggettare alla prescrizione di certe forme, perchè i suoi editti abbiano forza di legge.

IX. Nei governi misti, qualunque essi sieno, il potere legislativo debb'essere amministrato dalla riunione di tutti i poteri. Altrimenti quello che fosse escluso, potrebbe essere soppresso con una legge dagli altri.

X. La *giurisdizione* o sia il *poter giudiciario* consiste nell'interpretare le leggi e nell'applicarle ai casi particolari.

XI. In ogni forma di governo conviene che la *giurisdizione* sia separata dal potere legislativo.

XII. Chi fa la legge, avvezzo a comandare, non si sottomette volentieri alla sola funzione d'interpretarla o spiegarla.

XIII. Il potere legislativo, essendo supremo, più facilmente potrebbe seguire arbitrariamente la prevenzione o la passione, e facilmente potrebbe per motivi particolari dispensar dalla legge.

XIV. Nelle repubbliche è cosa migliore il confidare ad un piccol numero il poter giudiziario. Così

esso meno soggiace al pericolo di fazione e di partito; e la magistratura è più legata dai convenevoli riguardi ed è più responsabile in faccia al pubblico.

XV. Nella monarchia si reputa più convenevole che i tribunali giudiziari sieno più numerosi. Imperciocchè meno in tal caso si teme la corruzione de' giudici per la influenza del principe e de' cortigiani, che può più facilmente imporre ad un giudice solo o ad un tribunale composto da pochi.

XVI. Inoltre, un corpo numeroso sente più sè medesimo, e partecipa dello zelo che suole animare le assemblee popolari. Lo spirito di partito, che nelle repubbliche è nocivo, nella monarchia produce il vantaggio di prevenire la corruzione che suol nascere dal timore e dai riguardi del principe.

XVII. Finalmente il *potere esecutivo* consiste nell'applicare le forze dello stato agli oggetti e fini della nazione; cioè nel dare la debita efficacia alle leggi, e nel difendere la nazione dai nemici stranieri.

XVIII. Nel governo repubblicano il popolo intero non potrebbe esercitare il potere esecutivo: 1.<sup>o</sup> perchè egli non si potrebbe continuamente adunare, nè prontamente all'occorrenza; 2.<sup>o</sup> perchè l'esercizio del potere esecutivo spesso dimanda tali riserve, e sì geloso segreto, che non si può aspettare da un'assemblea numerosa.

XIX. Gli affari di corso, come le negoziazioni, i trattati che soffrono dilazione, si possono confidare ad un senato o consiglio. Gli affari improvvisi, e

ch'esigono pronta esecuzione , possono essere commessi a pochi o ad un solo.

XX. Nel governo monarchico semplice o misto il principe può occuparsi in tutti i rami del potere esecutivo. Ma giova che il principe eseguisca per altri tutto ciò che lo rende terribile ed odioso, e per sè si riservi ciò che gli può conciliare amore e rispetto.

XXI. Secondo le varie forme del governo varie maniere si usano di prevenire l'abuso del potere esecutivo.

XXII. Nella monarchia si previene l'abuso dalle forme del diritto e dai privilegi dei ranghi subordinati.

XXIII. Nelle repubbliche , se mancano le persone virtuose, alle quali si possa confidare con sicurezza il potere più esteso , si restringe il pericolo dell'abuso con la corta durata degl'impieghi nelle stesse persone , con la vigilanza e rivalità dei competitori.

XXIV. In ogni governo si preverrà l'abuso, se i magistrati ed i ministri saranno responsabili della lor condotta.

XXV. Generalmente lo scopo principale della legislazione è di attaccare i cittadini alla patria e di fare che la società divenga l'oggetto massimo dell'amor de'suoi membri.

XXVI. Per ciò ottenere conviene che i cittadini riguardino lo stato come il padre comune di tutti , che distribuisce con perfetta imparzialità i benefizi ed esige da tutti gli stessi servigi.



XXVII. Se lo stato restringe la sua considerazione politica ad un piccol numero d'uomini che sacrificino i diritti degli altri ai loro interessi e capricci, lo stato non può essere amato dai membri.

XXVIII. Quindi la costituzione più salutare allo stato è quella che divide i vantaggi e gl'impieghi in una maniera eguale fra i membri.

XXIX. Quelli che sono meno attaccati ai loro personali interessi sono più disposti ad amare lo stato.

XXX. Coloro che si distinguono meno per nascita o per fortuna, si possono più facilmente impiegare secondo il loro merito e la loro capacità. La fortuna e la nascita spesso fanno travedere sul merito e sull'abilità delle persone.

XXXI. Dall'altra parte gl'impiegati per puro merito e capacità servono meglio allo stato, ed impiegano con maggiore studio i loro talenti e le loro virtù.

XXXII. La virtù e la ragione dell'uomo non si coltiva meglio che in una situazione difficile e nell'esercizio de' pubblici doveri, quando l'uomo vi metta l'applicazione e lo studio.

## C A P O VIII.

*Del fondamento delle leggi in generale, delle loro proprietà, oggetti e differenze.*

I. **L**a legge è una regola che dirige le umane azioni e le riveste di certe qualità particolari, secondo ch'esse convengono o non convengono con la regola stessa.

II. La legge si dee distinguere dal consiglio. La legge impone un dovere di osservarla; il consiglio per sè stesso non porta una obbligazione. Chi viola una legge si rende colpevole. Chi sprezza un consiglio ragionevole, sarà folle, non reo.

III. La idea di legge comprende necessariamente la idea di legislatore. Questi termini sono relativi.

IV. La ragione dell'uomo tutta sola non può avere il carattere di legislatore. Essa è una parte inerente all'uomo, e non è un essere distinto da lui. L'uomo non può essere legislatore di sè medesimo, nè può imporre a sè stesso una legge propriamente detta.

V. La ragione non impone una legge che in quanto essa è la voce e l'interprete della natura, che prescrive all'uomo certi doveri ed ha il diritto di esigerne l'osservanza.

VI. Se col nome di natura s'intende una cieca necessità che tutto muova meccanicamente, non essendovi libero arbitrio, nè moralità di operazioni, non c'è la base della legge nè del dovere.

VII. Se col nome di natura s'intende un Essere distinto dall'uomo, a lui superiore, fornito d'intelligenza e di autorità, qualunque sia la idea che si concepisca di questo essere, v'ha luogo alla idea di legge e di dovere.

VIII. Disputano i maestri del diritto sulle qualità necessarie in un essere, perchè in lui nasca il diritto di comandare, e negli altri una obbligazione di ubbidire.

IX. L'Hobbes per base di questo diritto stabilisce la forza; ma questa tutta sola non può esser la base di un diritto. Essa mi può costringere a cedere, ma non è un motivo interiore che mi persuada del dovere di sottopormi alla volontà del più forte.

X. L'eccellenza pure della natura può ispirare all'uomo i sentimenti di ammirazione e di rispetto; ma non di dovere e di obbligazione d'ubbidire. Per quanto un Essere sia grande ed eccellente, non si distrugge per questo l'originario diritto della libertà naturale dell'uomo.

XI. Altri aggiungono al potere ed alla eccellenza la volontà di essere benefico, o sia di fare agli altri del bene. Ma conviene inoltre supporre, che l'uomo abbisogni di quel bene, e che ottenerlo non possa senza sottomettersi alla volontà di quell'esser benefico.

XII. Il diritto di comandare si fonda sulla relazione di causa all'effetto, che porta una idea di dominio sopra gli esseri di sua dipendenza, e suppone inoltre il potere e la volontà di fare del bene.

di cui l'uomo abbisogni , e non possa conseguire senza uniformarsi al volere di un Essere superiore.

XIII. Quindi, parlando a rigore, il carattere di legislatore non può convenire se non se all'Esser Supremo , onnipossente , benefico , causa universale di tutte le cose , creatore e fine ultimo degli esseri intelligenti.

XIV. Onde parlando a rigore gli esseri intelligenti non hanno una vera obbligazione di ubbidire se non se alle leggi del Supremo Legislatore.

XV. Attesa la naturale eguaglianza degli uomini, niuno può aver diritto sull'altro , se non se per una cessione spontanea del proprio diritto , e quindi per un libero assenso , che suppone una convenzione , un patto sociale.

XVI. Dalla convenzione degli uomini uniti in società, e cospiranti con un'aggregazione di volontà e di forze a garantire la sicurezza dei diritti di tutti i membri della medesima risulta una volontà generale , ch' è l'Essere legislativo, cui tutti gl'individui della società debbono sommissione ed ubbidienza.

XVII. Ma se per patti si debbe dai singoli ubbidienza alla volontà generale , la forza che mi lega ai patti non può derivare dai patti medesimi.

XVIII. Essa dunque si rifonde in una legge immutabile, anteriore ai patti che, anche prima che si facciano i patti , prescrive la inviolabile osservanza dei patti , e ne punisce la violazione.

XIX. Perciò tutta la fermezza dei patti , sui quali si fonda la sicurezza della società , si ap-

poggia alle leggi del Supremo Legislatore, ch'è la sorgente di tutto ciò ch'è giusto, e conforme all'ordine, e ch'è tale per la natura delle cose; e indipendentemente dalle umane convenzioni. Ogni giustizia, dice il Rousseau, capo VII, del Contratto sociale, viene da Dio: Egli solo ne è la sorgente.

XX. Dunque l'Ateismo, siccome in filosofia è una vera demenza, così in società è una vera peste, che corrompe e distrugge la base della legge, del dovere, della forza dei patti, e della sicurezza della civil società.

XXI. Tornando all'Essere legislativo della società, cioè alla volontà generale del popolo, che ha il diritto di comandare, e di farsi ubbidire da tutti i membri che la compongono, essa tende sempre alla pubblica utilità ch'è l'oggetto della medesima ed il fine della unione degli uomini. A questo fine sono indirizzate le leggi e le sanzioni del pubblico.

XXII. I cittadini non debbono ubbidire se non alle leggi. Ogni altra restrizione fuori di esse è contraria alla libertà del cittadino, e non può venire che dal potere arbitrario e dal capriccio degli uomini. L'uomo si è unito in società colla minor perdita possibile della sua libertà.

XXIII. Le leggi non si occupano, se non circa quelle azioni de' cittadini che hanno relazione col pubblico bene. Quindi non si restringe la libertà naturale fuori di esse.

XXIV. Ognuno che sia membro della società è obbligato a sottomettersi alle leggi della medesima.

I magistrati ed i sudditi hanno egualmente quest'obbligo. Solea dire Solone: *per far durare uno stato, conviene che il magistrato ubbidisca alle leggi, ed il popolo al magistrato.*

XXV. Le leggi per essere ubbidite debbono avere per base la giustizia, la equità e l'interesse pubblico. *Gli uomini, dice Tullio, non possono render buono ciò ch'è cattivo, nè far cattivo ciò ch'è buono.*

XXVI. Quindi le leggi umane non possono esser contrarie al buon ordine ed alle leggi della natura. Se le leggi civili vi si oppongono, non meritano il nome di leggi. Talvolta si permette, o si tollera un male nella società per evitare un male maggiore; ma esso non si prescrive. La legge non fa che lasciarlo impunito, o negare la sua assistenza per l'osservanza della legge di natura.

XXVII. Le leggi non debbon essere che le regole della morale applicate ai bisogni della società, e promulgate dalla volontà generale del popolo. La morale ha bisogno del soccorso, delle leggi degli uomini, e le leggi nulla vagliono senza la morale.

XXVIII. La legislazione sarà ottima quando essa munirà la morale colla forza del supremo potere. Le leggi degli uomini possono rendere più efficace coll'aggiunta delle pene la sanzione delle leggi naturali. Possono inoltre, col determinare le circostanze e le varie maniere, assicurarne di più l'osservanza.

XXIX. La legislazione sarà fedelmente eseguita,

quando i cittadini consceranno che il loro interesse gli obbliga ad ubbidire. *Le leggi, dice il Loke, sono fatte per gli uomini, e non gli uomini per le leggi.*

XXX. Le leggi esser debbono chiare, precise, intelligibili a tutti, e promulgate a dovere.

XXXI. La legge, siccome è l'espressione della volontà generale del popolo, così ha per oggetto il bene universale dello stato. Una legge che ordina sopra un oggetto particolare, non si chiama legge, ma decreto; essa non è un atto di sovranità, ma di magistratura.

XXXII. La volontà generale del popolo sempre tende al pubblico bene, ma non sempre lo vede. Quindi non sempre sono rette le pubbliche deliberazioni.

XXXIII. La difficoltà consiste nel regolarle, e nel garantirle dalla seduzione, o prevenzione delle volontà particolari, e così condurre la volontà generale alla rettitudine necessaria a conseguire il fine della civil società.

XXXIV. A questo fine tendono le leggi fondamentali e politiche, su cui si appoggia la retta amministrazione del potere legislativo, di cui abbiamo poc' anzi parlato.

XXXV. Il potere legislativo aver debbe per oggetto di regolare le azioni de' cittadini per mantenere fra essi il buon ordine. Egli è necessario che i diritti e le obbligazioni sieno espresse e determinate.

XXXVI. Questo è l'oggetto delle leggi civili. Essa



è massima fondamentale del diritto civile che ciascheduno debba restar nel possesso di tutto ciò che gli appartiene. Quella legislazione dunque sarà più perfetta che farà vivere ciascheduno nella sicurezza e nel pacifico possesso delle proprietà, dell'onore e della vita.

XXXVII. Molti sono gli oggetti delle leggi civili. Esse debbono assicurare la forza delle convenzioni e de' contratti; determinare i varj modi degli acquisti per donazione, per vendita, per testamento, per prescrizione; fissare i termini de' diritti reciproci avventizj; assicurare le proprietà de' pupilli colle tutele; mettere in salvo l'onore de' cittadini colle giuste idee del torto e della riparazione; togliere, o almeno diminuire le occasioni de' litigj, e prescrivere le maniere di finire le liti.

XXXVIII. Le leggi civili in tutti questi regolamenti debbono riguardare le massime ed i principj della giustizia ed equità naturale. Esse non fanno se non se applicare quelle massime generali alle particolari azioni degli uomini ne' reciproci loro interessi.

XXXIX. Per questo tutti questi oggetti appartengono al diritto naturale che ne forma la base. Noi abbiamo di sopra indicate le leggi dei contratti in generale e le loro eccezioni. La giurisprudenza civile tratta di tutti i contratti in particolare, e diffusamente coll' accennare anche i fonti della equità che ne costituisce la forza, o ne dichiara la nullità. Vi aggiunse inoltre le leggi umane, e le cou-

venzioni civili tra gli uomini, cioè le leggi municipali stabilite sui costumi delle varie società. Noi dunque per brevità rimetteremo alla giurisprudenza civile il trattato de' particolari contratti.

XL. Dove le leggi sono complicate, la giurisprudenza civile diviene una professione. Non si saprebbe pronunziare un giudizio con sicurezza senza il consiglio de' giureconsulti. Questo consiglio è necessario per disegnare la legge che si applica al caso particolare, e richiamare l'autorità della legge in generale. Convien sapere inoltre le convenzioni ed i costumi che hanno spesso forza di legge.

XLI. Dall'altra parte essendo i contratti appoggiati in gran parte ad alcuni principj limpidi e chiari della equità naturale, sebben uno non sia giureconsulto di professione, può interpretare ed applicare al bisogno la legge, e decidere della equità, o ingiustizia del contratto.

XLII. Quindi molte liti si possono finire, ed è spedito di finire per mezzo degli arbitri, che senza essere giureconsulti sieno forniti di buon senso e di retto giudizio. In tal modo nella semplicità dei popoli, e nelle prime società si terminavano assai meglio le contese degli uomini.

XLIII. È saluberrima la istituzione dei così detti giudici di contrada, ma la legislazione dovrebbe provvedere al fine di essa col vigilar sulla scelta, e colla dovuta assistenza ai loro giudizi.

XLIV. La legislazione civile dee provvedere che

non si dia fuoco nel fóro per lesione pretesa di poco o niun momento. La carità naturale e la prudenza dettano di astenersi dal lusingio per cose di poco momento.

XLV. Se le determinazioni aggiunte alla legge di natura o sono impossibili, o sono difficili da provarsi, è dovere della legislazione di sostituirne altre più facili che sieno equivalenti.

XLVI. Ne' casi più complicati e difficili, che si portano al fóro, vuole la equità d' impedire che si accrescano le liti, ed altre liti nascano dalle liti, e di stabilire un ordine giudiziario che presto le termini.

XLVII. Chi viola una legge, viola un patto espresso, o tacito colla società, e turba l'ordine pubblico, e si fa reo di un delitto.

XLVIII. In questo caso è stabilita dalla società la forza pubblica per reprimere il delitto, e difendere la persona lesa, onde sussista la sicurezza dei diritti dei cittadini.

XLIX. Da qui sono nate le leggi relative ai delitti ed alle pene che si chiamano leggi *criminali*.

L. Queste debbono avere per fine di correggere il delinquente, o distogliere gli altri dal delitto. Il punir per punire è una barbarie.

LI. Esse inoltre non debbono infliggere pene troppo crudeli che ributtino la umanità, e che possano portare nelle società maggior perturbazione che il delitto stesso.

LII. Niuno può esser punito quando non abbia

commesse azioni esteriori, che la legge apertamente dichiara delitti.

LIII. Nel procedere contro il reo si debbono usare le possibili precauzioni. Ognuno si dee riputare innocente, se non è provato colpevole.

LIV. Nelle prove convien usare tutta la precisione per calcolarne il valore. È minor male che un colpevole si sottragga alla pena, di quel che soffra un innocente.

LV. Convien ancora stabilire un ordine giusto e preciso per le difese e per la confession del delitto. L'uso di cavare della bocca del reo per via de' tormenti la confession della colpa, o la manifestazione de' complici, è un abuso condannabile.

LVI. Queste sono le massime della legge naturale relative alle leggi criminali. Molte se ne trovano su questo oggetto nella recente Costituzione francese, le quali combinano l'ordine pubblico colla sicurezza della innocenza, e colla giusta libertà del cittadino. Ora mai questa parte della criminale piglia lustro e splendore. La filosofia la richiama alla semplicità de' principj, e la purga da quelle rancide formalità giudiziarie che la ignoranza introdusse e la ferocia de' tempi nutrì.

## C A P O IX.

*Delle forze e della prosperità dello Stato.*

I. INTENDO col nome di forze nazionali tutto ciò che può essere impiegato per conservarlo e per tenerlo in vigore; ciò che costituisce la prosperità della nazione. Queste forze nazionali si possono ridurre a tre capi, cioè alla popolazione, alla opulenza ed alle rendite pubbliche.

II. Il solo numero degli uomini per sè considerato non forma la forza e la felicità dello stato. Un numero soverchio in un angusto territorio è soggetto a corrompersi; e talvolta un popolo in conseguenza della sua moltitudine in un territorio vastissimo si disunisce e cade in uno stato di languore e di oscurità.

III. La natura umana negli stati eccessivamente popolati ordinariamente declina e degenera. Essa acquista facilmente il suo grado di perfezione negli stati di una certa mediocrità.

IV. Egli è certo che il valore, del numero degli uomini è proporzionato alla loro unione ed al loro carattere, e che un numero senza unione e senza virtù non forma il ben essere della società.

V. L'unione di un popolo dipende dalle provvidenze e disposizioni, colle quali le forze del popolo vengono combinate per il servizio dello stato.

VI. Ma egli è certo altresì che, supposte le suddette condizioni, la prosperità dello stato consiste nell'accrescimento della popolazione, e che tutte le provvidenze politiche sono savissime, che tendono ad accrescere il numero de' cittadini.

VII. Le istituzioni che, assicurando le proprietà, e prevenendo l'oppressione, incoraggiscono i cittadini a fondare delle famiglie, ed allevare dei figli, sono le più favorevoli alla popolazione.

VIII. Allo stesso oggetto tendono tutte quelle provvidenze politiche che o levano o diminuiscono le cause che si oppongono all'accrescimento del numero de' cittadini.

IX. Più che il celibato, troppo esteso, e divenuto abusivo, vi si oppongono, il libertinaggio, la corruzione del costume, la prostituzione, il facile accesso alle altrui mogli, il lusso e l'inopia dei mezzi di sussistenza.

X. Un savio governo con opportune provvidenze, riformando il costume, o togliendo o modificando alcune leggi abusive, ed usauze viziose, potrebbe promuovere la popolazione con vantaggio dello stato.

XI. Il Rousseau porge per argomento della bontà di un governo l'accrescimento del numero de' cittadini.

XII. Questo di fatto può essere un segno di un governo ben costituito, poichè, crescendo la popolazione, egli è un argomento che gli uomini vi trovano i mezzi di sussistenza e la propria felicità.

XIII. La popolazione segue gli stessi progressi che hanno i mezzi della sussistenza.

XIV. Dunque un ramo della prosperità dello stato consiste nella opulenza. Questa fa crescere la popolazione, mantiene gli uomini utili, e provvede ai bisogni pubblici.

XV. L'opulenza consiste nella copia delle cose che sono necessarie alla nostra esistenza e nella copia delle comodità che la rendono più vigorosa e più sana.

XVI. Questi articoli sono di molto valore. Gli articoli di puro fasto non meritano di essere apprezzati.

XVII. L'opulenza di un paese sta in ragione dei suoi naturali vantaggi, della industria de' suoi abitanti, dell'utile del suo commercio.

XVIII. La felice situazione naturale comprende un buon clima ed un suolo fertile.

XIX. Queste cose poco giovano se non si mette in attività l'industria degli uomini. Questa abbraccia tutte le utili arti, l'agricoltura, le fabbriche e tutti i rami delle medesime.

XX. L'agricoltura somministra un dei gran mezzi di sussistenza e di comodità. Un savio governo dee procurarne l'accrescimento continuo col metterla in eredito per via di leggi benefiche e per mezzo dei premi.

XXI. In alcuni paesi si venera quest'arte come la più eccellente. L'imperator della Cina alcune volte fra l'auno vi si occupa per renderla stimabile agli occhi dei sudditi.



XXII. Nuoce la volgare opinione, che suole considerare gli agricoltori come la massa degli uomini più vile ed abbietta.

XXIII. Quest'arte è suscettibile, più o meno secondo i vari paesi, di maggior perfezione. Converrebbe che i proprietari de' fondi vi s'interessassero di più, ed eglino stessi ne facessero studio. Converrebbe che ripartissero assai più a proporzione la coltura de' loro beni. L'uso degli affitti così vasti ed estesi confidati ad una sola famiglia può servire all'ignavia ed all'ozio dei proprietari, non alla perfezione dell'agricoltura.

XXIV. Le provvidenze del governi, i lumi delle società nazionali, le sperienze, le opere date alla luce su varie materie attinenti a quest'arte promettono per essa dei grandi vantaggi. Ma senza il concorso de' proprietari a fronte de' pregiudizj invecchiati i progressi saranno assai lenti.

XXV. Sarebbe spedito per l'interesse general dello stato che il più gran numero de' cittadini avesse qualche proprietà di terreno. Oltre il vincolo con cui la proprietà il legherebbe più fortemente alla patria, quella porzione sarebbe coltivata con maggior diligenza, dovendo il cittadino trarre da essa o l'unica o la maggior sua sussistenza.

XXVI. I ricchi aggiungendo terreno a terreno assorbono le proprietà ch'erano divise fra molti. Oltre l'indebolire i legami del popolo, ed assorbire le forze de' cittadini, pregiudicano ai progressi dell'agricoltura, almen per lo più.

XXVII. Alcune provvide leggi hanno messi i confini agli acquisti delle così dette *Mani-morte*. Non sarebbero meno provvide le leggi che ponessero certi limiti alla ingordigia dei ricchi.

XXVIII. Questi potrebbero impiegare le loro ricchezze nella coltura delle terre aride e sterili; e ciò servirebbe ad estendere l'agricoltura a beneficio dello stato.

XXIX. Le arti fioriranno nello stato che saprà promuoverle coi mezzi opportuni e col premiare le invenzioni e l'eccellenza dell'artefice. I talenti e l'industria non sanno eccitarsi che con le molle della gloria e dell'interesse.

XXX. Il commercio è un altro mezzo importante ed efficace per l'opulenza dello stato. Esso è un oggetto interessantissimo per il governo.

XXXI. Il commercio interiore consiste nel cambio delle mercanzie fra i membri della stessa nazione. Se lo stato è molto esteso il commercio interiore è più importante che lo straniero. La importanza di questo diminuisce a misura dell'ingrandimento dello stato.

XXXII. Il commercio esteriore o straniero consiste nel cambio delle mercanzie fra i membri di diverse nazioni. Di questo parleremo a suo luogo.

XXXIII. La saviezza del governo dee provvedere al credito de' suoi commercianti. Una nazione industriosa non può prosperare senza credito.

XXXIV. Debbono dunque le leggi assicurare la equità ne' contratti, la buona fede ne' mercanti, e punire la frode, l'inganno, la lesione.

XXXV. I monopolj sono perniciosi allo stato. Molte leggi proibiscono nello stato l'usura. Alcune la permettono. Altri la vogliono persino proscritta dal diritto di natura.

XXXVI. Il governo debb'aver due principj, 1.<sup>o</sup> che una vaga licenza dell'usura serve ad ingrandire le fortune di alcuni pochi e ad impoverire lo stato di molti membri della nazione; 2.<sup>o</sup> che volendosi essa permettere, si faccia in modo, che, oltre il dover di giustizia e di carità, la società non resti priva del dover di un gratuito prestito, per esser questo un officio più facile a compiersi, e di cui una gran parte de' cittadini giornalmente abbisogna.

XXXVII. Ma lo stato trae la sua forza ancor dalle pubbliche rendite, cioè da quella porzione di ricchezze nazionali che sono destinate per i bisogni dello stato.

XXXVIII. Questa pubblica rendita risulta o dagli oggetti o dominj che la nazione si è riservata in proprietà, o dalle imposte.

XXXIX. Il primo genere di rendita è il più antico. Di fatto le più antiche popolazioni hanno siffatte rendite. Il secondo è più conforme alle nazioni industriose e commercianti, le quali credono più utile cosa che i fondi siano tutti de' particolari proprietari che se ne prendono cura maggiore.

XL. Egli è un debito dei membri dello stato di concorrere a misura delle forze alle necessità della società, di cui sono membri. Questo debito si appoggia ai patti sociali, al fine della unione degli

uomini, ed al proprio interesse vincolato col pubblico bene.

XLI. Ma lo stato ha il debito di non caricare i sudditi con le imposte senza necessità. Fuori di questa, cessa il diritto di esigerle. Quindi le imposte destinate al lusso, al fasto, ad una vana ostentazione e grandezza, ad oggetti leggieri e frivoli sono esazioni ingiuste e tiranniche.

XLII. Nell'imporre le tasse non conviene intaccare la sicurezza della persona, nè il diritto di proprietà, nè caricare alcun ramo di commercio, se una espressa necessità non esiga di caricarlo.

XLIII. Fa d'uopo preferire le imposte che riescono a' sudditi meno gravose, e nell'imporle usare di un modo che sia meno sensibile.

XLIV. L'uso de' fermieri per costante esperienza riesce a' sudditi assai oneroso, e finisce ordinariamente a produrre in essi un generale malcontento. Non serve inoltre che ad impinguare alcuni pochi col sangue del popolo. La esazione sta meglio in mano dello stato.

XLV. La tassa che si mette sulla persona, o, come dicesi, sulla testa, fa concepire l'idea che si voglia far pagar la esistenza. Essa è un sintoma del dispotismo o di oppressione nel governo.

XLVI. La tassa reale è un'imposta sulle facoltà proporzionata ai beni che vengono tassati. Questo genere di tassa può serbar la equità anche nella disuguale distribuzione dei beni, serbandosi le proporzioni.

XLVII. La tassa che s'impone sui fondi della terra è la meno soggetta ad equivoci, e può essere la meno onerosa.

XLVIII. Essa per altro debb'esser discreta. Il rigor delle imposte disgusta il coltivatore di un lavoro penoso per lui, e per lui poco o nulla fruttifero. Se la maggior parte è assorbita dalle tasse, egli ama meglio mendicare o rubare, che coltivare una terra ingrata, cui la tirannia costringe a detestare.

XLIX. La tassa che s'impone sul fondo di un mercante, non si appoggia a misure costanti, e fisse, giacchè il fondo del mercante soggiace a mutazioni perpetue, nè si può senza pericolo d'inconvenienti fissarne il giusto valore.

L. Il diritto della dogana è una tassa che s'impone sulle mercanzie pagata dal negoziante.

LI. Se questa s'impone sui generi di prima necessità, è una tassa onerosa ai poveri, e nell'effetto coincide con la imposta sulla persona.

LII. La tassa più conforme alla giustizia ed alla umanità è quella che viene imposta agli oggetti di lusso o di costosa comodità. Essa cade sulla ricchezza o sulla prodigalità.

LIII. I dazj possono imbarazzare il commercio; ed il loro soverchio accrescimento può fare l'effetto di una proibizione.

LIV. Queste tasse, che si pagano dal mercante, ricadono sul consumatore, facendole il mercante pagare a chi compra nel costo della mercanzia. Ma

appunto per questa ragione simili tasse per lo più non sono sensibili.

LV. Si risentono assai più quelle tasse che si fanno pagare al consumatore al momento dell'uso o della consumazione.

LVI. Ma se i bisogni esigono la imposizione delle tasse, a proporzione della diminuzione di essi convien che lo stato diminuisca le tasse, e ne faccia sentire ai sudditi il vantaggio.

LVII. Questa condotta inspira ne' sudditi la confidenza nello stato, ed assicura il pronto pagamento delle medesime, qualora nuovamente la necessità imponga di accrescerle.

LVIII. Le tasse pertanto formano per lo più nello stato le rendite pubbliche. Per questa parte dunque la forza dello stato consisterà nella pronta e facile esazione delle tasse a proporzion de' bisogni dello stato.

LIX. Questo succederà a misura della popolazione e delle ricchezze della medesima. Tutto dunque consiste nel promuovere la popolazione, l'agricoltura, l'industria, il commercio. Ecco come si lega il privato col pubblico bene, l'opulenza de' cittadini sulla opulenza della nazione.

## CAPO X.

*Della Religione.*

I. **L**A religione è una parte delle più interessanti di una savia politica. Essa dee dirigere l'uomo, qual è coi suoi rapporti essenziali; e l'uomo ha un essenziale rapporto alla religione. Lo spogliar l'uomo delle sue relazioni necessarie porta sempre un pericolo, e fa una mostruosità nell'associazione degli uomini.

II. L'uomo nasce con un rapporto al primo Essere, come nasce con un rapporto essenziale ai suoi simili. L'uno e l'altro ha una base nel fondo della natura dell'uomo. Se l'uomo ha sortito dalla natura delle tendenze agli esseri della sua specie, ha pure sortito delle tendenze alla sua prima causa.

III. L'uomo, senza aprir un commercio con l'Esser Supremo, diventa a sè stesso un enigma, e non sa più intendere nè la sua natura nè il suo fine nè le sue inclinazioni. Egli riesce agli occhi suoi un gruppo di contraddizioni.

IV. Unendosi co' suoi simili non trova la sua sicurezza che nella legge di un Supremo Legislatore che dà tutta la forza alle convenzioni degli uomini, e ne assicura con la sanzione inviolabile l'osservanza.

V. Il poter pubblico non ha la base della sicu-



rezza, se non sulla coscienza degli uomini. Questo interior sentimento porta la persuasione di dover ubbidire, e ne assicura l'ubbidienza. Ogni altro motivo è più labile. Ma questo interior sentimento non si genera se non dalla persuasione di un Esser Supremo che impone per legge eterna immutabile l'osservanza dei patti.

VI. Il dovere per interesse, per necessità, per timore, è un dover mutabile. Il dover per coscienza ha una base fissa e costante.

VII. Ci vuole una lunga successione di sentimenti e d'idee perchè si possa l'uomo persuadere del debito della ubbidienza al suo simile, e che torna a lui di conto di rimanervi soggetto.

VIII. Una facile riflessione lo può persuadere del dovere ch'egli ha di sottomettersi agli ordini di chi ha il sovrano diritto di comandare e di farsi ubbidire.

IX. Per questo gli Dei furono da principio i re de' popoli, ed il governo fu teocratico; ed i legislatori delle nazioni s'investirono dell'autorità dei numi.

X. Per questo dal principio del mondo sino a noi non si fondò mai uno stato cui la religione non si servisse di base.

XI. Le viste politiche de' legislatori e dei principi erano fondate sulla natura delle cose e dell'uomo. Il male in ciò consisteva, ch'esse fondavano la religione sull'errore e sulla menzogna che ingannava i popoli e nuoceva al vero culto dovuto alla divinità.

XII. La religione dell'uomo è fondata sulla esi-

stenza di una Divinità intelligente, onnipossente, benefica e provvidente; sulla vita avvenire, sulla felicità de' giusti e sul castigo de' cattivi, e sui doveri eterni della morale.

XIII. Tutto quant'è nell'uomo, e fuori di lui, non lo conduce meno alla cognizione dei primi doveri della morale, che alle suddette idee religiose. Chi le ignora, non è meno colpevole di chi ignori i principj fondamentali della morale scolpiti dalla natura nel cuor di tutti gli uomini.

XIV. Ma la religione dell'uomo nella società diviene la religione del cittadino. Essa esige riti e culto esteriore, e si converte in un vincolo della società che la rassoda e la stringe con un commercio fra gli uomini e fra loro con Dio.

XV. Le idee religiose del puro deismo non possono realizzare i vantaggi, che la religione promette alla civil società. Esse mancano di mezzi necessarij per realizzarli.

XVI. Esse non hanno *precisione* nè *certezza* che basti a fissare lo spirito umano; nè possono guidar l'uomo a questa certezza per via dell'*autorità* nè per via del *raziocinio*.

XVII. Esse non hanno mezzi di rendersi *costantemente predominanti* nello spirito degli uomini. Non può servir per l'intento nè la istruzione, nè il culto esterno, nè l'esempio.

XVIII. Le idee del puro deismo non possono avere uno stato di consistenza, ma non finiscono nell'ateismo, che distrugge i fondamenti del buon costume e della civil società.

XIX. Il puro deismo non è mai stato nè può essere la religione del popolo. Una religione che non fissa lo spirito con la precisione e con la certezza, e che manchi di motivi che la possono rendere predominante e consistente nel cuor degli uomini, non è la religione destinata per la civil società.

XX. Quindi tutte le nazioni dal principio del mondo sino a noi si sono appoggiate ad una religione rivelata o vera o falsa. Gli uomini non si fidano de' proprj lumi per determinarla, nè si sottomettono ai lumi de' loro simili. Nel più gran sacrificio che possono fare del proprio intelletto e del proprio cuore, non si sottopongono se non se ad un'autorità indeclinabile ed infallibile.

XXI. Negli antichi tempi fra le nazioni la religione del popolo è stata sempre identificata con la politica. Essa ne formava una parte integrale, e delle più essenziali. La religione diveniva legge civile ed il principe n'era il pontefice. Gl'imperatori romani univano alla sovranità il pontificato, che avea sotto di sè i sacerdoti ed i ministri inferiori.

XXII. La religione cristiana ha staccato dal potere politico, non la religione che ne forma la base, ma le funzioni religiose, col destinare un ceto di uomini, cui esse fossero nella società confidate.

XXIII. Questa restrizione di esercizio non nuoce alla civil società, alla quale è rimasta, oltre il potere politico e civile, in tutta la sua estensione originaria e nativa anche la suprema ispezione sull'esercizio della religione e de' suoi ministri.

XXIV. Egli è falso ciò che dice il Rousseau, che la religione cristiana *dia agli uomini due legislazioni, due capi, due patrie, e gli sottometta a' doveri contraddittorj, e gl'impedisca di poter essere insieme devoti e cittadini.*

XXV. Quand' anche tal fosse la religione della curia romana, sarebbe una calunnia l'affibbiar ciò alla religione di Cristo.

XXVI. La religione cristiana non ha *propriamente legislazione.* Essa non fa che annunziare agli uomini la volontà dell' Altissimo, ed aprir loro le pure fonti dell' eterna morale immutabile.

XXVII. I suoi ministri restano egualmente legati alla patria, come gli altri cittadini, sottomessi egualmente che gli altri alle leggi ed ai magistrati, e vincolati dallo stesso interesse privato e pubblico.

XXVIII. Il capo, i vescovi, i preti non hanno propriamente se non se una direzione nel puro spirituale, la qual tende a favore ed a vantaggio della civil società. L' autorità coattiva, il dispotismo non sono della religione, ma dell' abuso, oppur sono effetto della indolezza, o della indulgenza del potere politico.

XXIX. La religione cristiana è sì ben sistemata nell' interno e nell' esterno, che essa non può venire in contraddizione col bene degli uomini, nè col potere politico; e se vi viene, non può venirvi che per abuso degli uomini ch' ella stessa condanna.

XXX. Essa non mette l' uomo in contraddizione con sè medesimo, ma adegua perfettamente le sue

indigenze. Essa non rompe l'unità sociale, ma la rassoda. Essa aggiunge ai vincoli umani i vincoli più forti ed efficaci che non si oppongono, ma favoriscono il vantaggio della politica società.

XXXI. Lo stesso Rousseau confessa che il cristianesimo, *non qual è oggidì, ma quel del Vangelo*, è una religione santa, sublime, vera, per cui gli uomini, figliuoli dello stesso Dio, si riconoscono tutti per fratelli, e la società che gli unisce, *nepur alla morte si scioglie*.

XXXII. Dunque non la religione cristiana, ma l'ignoranza, il pregiudizio, l'abuso introdotto dagli uomini possono opporsi alla unità sociale.

XXXIII. Non v'ha religione che più di questa stringa i vincoli socievoli, faccia sentire la naturale eguaglianza degli uomini, e promuova la esecuzione dei reciproci officj, e i doveri della giustizia, della umanità, della fratellanza che sono la base della civil società.

XXXIV. Non v'ha religione che più di questa soddisfaccia a tutte le indigenze degli uomini, e più di essa si adatti a tutte le classi, a tutti gli stati delle persone, a tutti i climi, ed a tutti i governi, e che non lasci alcun vòto sì nella natura, e nel fine dell'uomo, come nella organizzazione della civil società.

XXXV. Egli è un errore del Rousseau il derivare dal cristianesimo una fredda indifferenza negli affari della società, una stoica indolenza nelle vicende della vita, e delle pubbliche calamità, una

viltà nelle imprese, ed una dipendenza da schiavi sotto i governi.

XXXVI. Egli deduce tutto ciò dal proporre che fa la religione cristiana una vita futura, la patria celeste, e la cura delle cose spirituali e divine. Ma questa idea della futura patria, di un premio, o di un castigo avvenire era nella mente di tutti i popoli e di quasi tutti i filosofi. Egli stesso la fa entrare nella *religione dell' uomo*, cui dice essere la *religion della natura*.

XXXVII. Dunque non dalla idea religiosa, ma dall' abuso possono provenire que' sognati disordini.

XXXVIII. La religione cristiana compone colle vedute di una vita futura tutti i doveri della presente. Essa rettifica le umane virtù e le rende più attive e più nobili a vantaggio del pubblico bene. Essa colla pazienza sa combinare la magnanimità, il valore colla umanità, l' ubbidienza col dover della giustizia e coi giusti sentimenti della natural libertà. Essa riveste le umane virtù di quel carattere di grandezza stabile, costante, invariabile, che i puri umani motivi non le possono dare. La cattiva istruzione, o la pessima applicazione che si può fare per abuso delle sue massime, non si dee mettere a carico della religione.

XXXIX. Egli accusa di codardia le truppe cristiane; ma confessa di credere che *sotto gl' imperatori pagani i soldati cristiani erano bravi*; e ciò attribuisce ad una *emulazione di onore contro le truppe pagane*. Erano dunque capaci i cristiani di

emulazione e di gloria. Non erano dunque assorbite le molle dell' animo loro dalle sole vedute della patria futura.

XL. Le truppe pagane pugnavano colla idea di una religione e di una vita futura. Dov' erano le armate degli Atei , o dei puri Deisti ? Truppe pagane pugnavano allora con truppe pagane , e le romane vincevano.

XLI. In seguito per diciotto secoli non hanno pugnato, in Europa principalmente , se non truppe cristiane. Per diciotto secoli dunque non c'è stato valor militare.

XLII. *Dachè la croce , egli dice, comparve in Roma , ogni valor romano disparve.* Ma conviene decidere , qual ne sia stato il motivo , se l' indole della religione cristiana , o l' educazione e la legislazione politica. Altri popoli non men de' Romani religiosi cultori della Croce sono stati , e sono valorosi in guerra , per terra e per mare, e non di rado vinsero i nemici della croce.

XLIII. Noi confessiam con dolore che la religione cristiana ha risentito del vizio degli uomini , e che per loro cagione è decaduta dalla sua semplicità e dal suo antico splendore. Ma dimandiamo , qual altra migliore si possa ad essa sostituire.

XLIV. Il potere politico, esplorate le cause della sua decadenza , può farla risorgere alla sua natia nobiltà con vantaggio de' popoli , usando degli opportuni rimedj per la riforma.

XLV. Lo Spedalieri nella sua *Opera Sui diritti*



dell' uomo , dopo aver fatte molte ottime riflessioni sull' influsso che ha la religione cristiana nel bene della società , espone le cause della sua decadenza , ed i rimedj per ripararla. Ma qui è dov' egli ha confuso la religione di Cristo colla *religione della curia romana*.

XLVI. Sono più secoli che tutti i dotti ed illuminati figliuoli della Chiesa hanno additate le piaghe della medesima , e ne hanno suggeriti i rimedi per risanarle. Noi stessi ne abbiamo dato un abbozzo in un volume stampato per proemio al trattato *De fontibus Sacrae Theologiae*. La Chiesa stessa coll' ajuto de' principi ha spesso intrapreso di ridurre la religione di Cristo alla sua purità primitiva.

XLVII. Ma si dee confessar con rammarico che la curia romana , ed una gran parte del clero ha sempre resistito alla idea di una radicale riforma.

XLVIII. La presente incredulità , già preveduta dai dotti , e già preparata con tanti dissidj e con tanti falsi sistemi teologici , e che ora fa tanta strage , è un terribile giudizio di Dio per castigare l' ostinazione diuturna nel ripugnare alla necessaria riforma , e la pertinacia nel perseguitare coloro che l' hanno suggerita e intrapresa.

## C A P O XI.

*Dei doveri de' cittadini secondo le varie  
loro condizioni.*

I. **L** dover principale de' cittadini è di cospirare con tutte le loro forze al ben essere dello stato. Questo dovere si appoggia al patto di unione, ed all' interesse di ciascheduno ch' è legato col pubblico bene.

II. Quando la patria è in pericolo, ognuno ha l' obbligo di concorrere alla difesa sì per dovere della propria conservazione, come per convenzione sociale.

III. La convenzione sociale ha per oggetto la conservazione de' contraenti. Un tal fine esige dei mezzi che sono inseparabili da alcuni pericoli, e da alcune perdite. Dee dunque il cittadino, quando fa d' uopo, esporre a pericolo anche la vita per la salute della patria.

IV. Uno debb' essere lo spirito, una la massima, che anima i cittadini a' procurare la pubblica felicità. Questo costituisce l' amor della patria.

V. L' amor della patria è una virtù che ci attacca alla salute pubblica. Ma essa non dee farci dimenticare gli officj di giustizia e di umanità verso gli esteri. L' amor della patria che aveano gli antichi Romani era un odio di tutto il genere umano.

VI. Si dee amare la patria come la madre comune di tutti i cittadini, che distribuisce con imparzialità i benefizi, ed esige da tutti gli stessi servigi.

VII. L'amor della patria esser debbe sincero e disinteressato. Chi ama la patria per ingrandire le sue fortune, ama sè stesso, non il pubblico bene (1).

VIII. Per alimentare questo amor della patria conviene tener vivo il pensiero de' vantaggi che i cittadini traggono da essa, e senza la quale sarebbero tutti nel disordine, nell'anarchia, nella inopia.

---

(1) « Certi fanatici, dice lo Smith nei suoi *Principj della legislazione universale*, e certi ignoranti trasportati dalla loro immaginazione, o certi impostori che abusano della ignoranza del volgo, fan credere al popolo che il ben pubblico e l'interesse della società sia di un ordine superiore all'interesse degli individui... danno questi una idea del ben pubblico immaginario, conforme al loro entusiasmo ed ai loro disegni interessati, e facendo passare nel popolo questa idea che diviene la passion dominante della nazione, ottengono colla forza della opinione tutti i sacrificj che richiede la ignoranza, o l'interesse particolare. Il popolo abbagliato da questa fantasima di ben pubblico, e stordito dalle guide di questi ciarlatani, non si sente avvicinar la miseria, e chiama amanti della patria i nemici del di lei bene; ma questi amanti della patria col pervertire l'ordine e coll'abbattere i fondamenti della società violandone i diritti, distruggono la nazione, e la conducono insensibilmente all'orlo della sua rovina. Tom. I, lib. II, cap. VI. »

IX. L'interessare i cittadini nei pubblici impieghi è un altro mezzo di attaccarli allo stato.

X. La salute pubblica si appoggia alla osservanza delle leggi destinate a procurarla e mantenerla. Dunque i cittadini debbono essere sottomessi esattamente alle leggi.

XI. La legge, dice Tullio, è *un muto magistrato; il magistrato è la legge parlante*. Hanno dunque i membri dello stato la obbligazione di ubbidire ai magistrati che sono i custodi e depositarj delle leggi.

XII. Destinati i magistrati ad esser gli organi delle leggi, e ad esigere dai membri dello stato l'adempimento dei doveri civili e politici, sono obbligati a rendersi degni del rispetto, e della confidenza del pubblico col loro credito fondato sulle cognizioni, sulla probità, giustizia e integrità della loro condotta.

XIII. Una magistratura ignorante, inesperta, frivola e dissipata è una mostruosa contraddizione agli occhi del pubblico. Dove la legge parlante è in discredito, qual bene si può mai aspettare?

XIV. Nulla più rende dispregevole in faccia al pubblico la magistratura, quanto la parzialità dei giudicj, la venalità, la prostituzione ai riguardi delle persone. Una incorrotta giustizia è il più sacro dovere de' magistrati. In faccia alla legge ogni cittadino debb' essere eguale.

XV. Ma se la legge rispetta egualmente i diritti di tutti i cittadini, grandi o piccioli, ricchi o poveri,

potenti o deboli, la società testimonia una considerazione particolare per coloro che più contribuiscono alla pubblica felicità. Ciò vuol la giustizia sempre congiunta coll'interesse dello stato. Chi serve alla patria debb'essere riputato *nobile*, cioè degno di essere preferito a coloro che non procurano alcun vantaggio a' suoi simili.

XVI. Questa è stata l'origine dei ranghi tra i cittadini. Una filosofia mal contenta, sotto pretesto di ricondurre sulla terra il regno di Astrea, vorrebbe introdurre una chimerica eguaglianza che neppure sussiste nelle popolazioni de' selvaggi, tra i quali i bravi in guerra sono i più distinti ed i meglio ricompensati.

XVII. I servigi che si rendono alla società hanno diritto alle ricompense, alla stima. Ecco l'origine naturale dei ranghi, ne' quali sono divisi i cittadini. Questa ineguaglianza è giusta, lodevole ed utile, poichè tende al bene di tutti, si fonda sulla riconoscenza sociale, ed eccita gli uomini a far del bene.

XVIII. La patria, grata ai servigi, ha voluto attaccare alcune distinzioni di stima ai cittadini benemeriti, le quali sono passate a' loro discendenti in memoria delle virtù dei loro antenati.

XIX. Ma queste distinzioni non hanno avuto altro fine che di eccitare i nipoti a camminare sulle tracce de' loro maggiori, e sull'esempio loro distinguersi col talento, e coll'opera a favor della patria.

XX. La nobiltà dunque, il rango, la grandezza sono titoli vani, e parole vote di senso, se non portano alcun vantaggio al pubblico. Egli è ingiusto l'esigere per vani titoli quei sentimenti di considerazione e di stima che non sono dovuti se non alle qualità personali.

XXI. La nobiltà consiste nel coraggio, nella grandezza dell'animo, nella volontà ferma e costante di mantenere i diritti della società. Il rango significa una superiorità di virtù, di talenti, e di esperienza. Il posto annunzia il potere, il volere, la capacità di fare del bene, ed una legittima autorità, cui l'interesse proprio, e il patto di unione obbligano i cittadini a sottomettersi. Essere *uomo di qualità* significa avere le qualità necessarie per distinguersi dal comun de' mortali.

XXII. La natura di questa politica gerarchia annunzia i doveri che vi sono attaccati, cioè di attaccarsi più fortemente alla patria, di recarle maggiori servigi per sentimento di riconoscenza, d'interessarsi con maggiore zelo alla prosperità dello stato. Questi sono gl'impieghi che ricorda la società colle distinzioni a coloro che le possiedono, richiamandole alla sua vera origine ed alla loro naturale istituzione.

XXIII. Le distinzioni dei ranghi nella società, separate dalle qualità personali che la debbono accompagnare, non riescono ad altro che a corrompere nella pubblica opinione le giuste idee del merito e della virtù.

XXIV. Quindi la grandezza e la nobiltà che con-

sistono nella ostentazione , nel fasto, nel lusso , nei soli titoli , è una cattiva morale per il popolo , ed è una calamità nazionale. Le persone distinte per esser utili allo stato esser debbono il modello della beneficenza , della carità , della giustizia , del buon costume , della probità e dell'amor della patria. L'uomo è ingiusto, e nuoce allo stato, se pretende di essere stimato senza rendersi stimabile colle virtù.

XXV. Le disuguaglianze de' cittadini nei talenti e nella industria portano necessariamente nello stato una disuguaglianza nelle fortune. Quindi vi sono dei ricchi e dei poveri.

XXVI. Le ricchezze fanno distinguere dagli altri concittadini coloro che le posseggono. Ma la vera distinzione consiste nell'essere il ricco, per così dire, più cittadino che un altro, e più legato che il povero alla società per un gran numero di vincoli che l'obbligano ad interessarsi più di ogni altro al pubblico bene , e finalmente nell'essere più degli altri capace di soccorrere alle indigenze de'suoi simili.

XXVII. Platone dicea ch'era impossibile *l'essere insieme molto ricco ed onest'uomo*. Da ciò ne inferiva che siccome non si può avere *felicità senza virtù* , così i ricchi non possono essere veramente felici. Bacone chiamava le ricchezze *il grosso bagaglio della virtù*. Il bagaglio è necessario all'armata ; ma alle volte ritarda la marcia , e fa perdere l'occasione della vittoria.

XXVIII. Le ricchezze , considerate in sè stesse ,



non hanno valore. Esse non hanno se non quello che le dà il possidente. In mano di un uomo saggio e dabbene le ricchezze sono la sorgente di molte virtù, e di grandi vantaggi per i suoi simili. Un cuor virtuoso e sensibile ai bisogni de' concittadini e della patria trova un gran piacere nell'esser utile agli altri, e nello spargere i suoi beneficj sul genere umano. Il far del bene, ed il render gli altri felici forma la felicità dell' uomo dabbene.

XXIX. Ma le ricchezze rare volte si trovano in mano di siffatte persone. Per lo più le ricchezze non si combinano nè coi gran lumi, nè colle grandi virtù. Esse più spesso si trovano fra le mani di chi non sa usarne nè per la propria, nè per l'altrui felicità. *L' oro, dicea Chilone, è la pietra del paragone.*

XXX. Chi si occupa nell' ammassare le ricchezze colla propria industria e fatica, non ha ordinariamente il tempo nè la volontà di formarsi lo spirito e il cuore co' principj della virtù. Spesso l'amor del guadagno la vince sulle massime della equità. Che se le ricchezze vengono per eredità degli antenati, egli è ancor più difficile che l'erede abbia appreso l'arte di ben usarne.

XXXI. Da qui ne siegue esser molto difficile di trovare nel ricco un cuor giusto, sensibile, benefico. La sazietà fa nascere la ferocia. Le ricchezze, non lasciando sentire il peso della indigenza, rendono l'animo duro, ed insensibile agli altrui bisogni.

XXXII. Il ricco ha in deposito, per così dire, le ricchezze per sollevare le altrui indigenze. Egli ha un mezzo de' più atti per farsi amare dal pubblico.

XXXIII. Egli si allontana dal fine delle ricchezze e dalle vedute del proprio interesse coll'abusarne in vani e frivoli piaceri, o col negare i debiti soccorsi al povero.

XXXIV. È una massima imprudenza in vece di scemare la invidia de' poveri, che suol nascere dalla opulenza, il volerla risvegliare con una condotta arrogante e tirannica; e in vece di sollevare le altrui miserie volerle piuttosto moltiplicare coll'arricchirsi sull'altrui oppressione.

XXXV. Il ricco può essere utilissimo allo stato coll'impiegare le sue ricchezze nel fecondare terre aride e sterili, col dotar delle figlie per promuovere i matrimonj, coll'ajutare il commercio, coll'eccitare l'industria e le arti premiando gli eccellenti artefici ed operai, e col soccorrere i luoghi destinati al sollievo della vera indigenza.

XXXVI. Se la durezza de' ricchi fa gemere il povero nella inopia, l'abuso delle ricchezze che si spandono nella vanità, nel fasto, nel lusso, è una sorgente di corruzione nella massa de' cittadini. Anche i poveri si avvezzano a stimare le maniere de' ricchi e quindi a procurar d'imitarle oltre il loro potere. Onde contraendo le malattie de' ricchi moltiplicano le loro miserie, o si danno in preda ai furti, alle frodi, ai delitti ed empiono la società di malfattori, cui spesso non riesce a sopprimere la severità delle leggi.

XXXVII. In uno stato ben regolato ogni membro della società capace di esser utile a qualche cosa dovrebbe essere utilmente impiegato. I soli cittadini impotenti hanno diritto alla umanità de' loro simili. La patria dovrebbe soccorrerli senza obbligarli a menare una vita errante e vagabonda ordinariamente viziosa.

XXXVIII. La povertà per altro non è senza vantaggi. Essa non esclude la felicità. Essa ha pochi bisogni e desiderj moderati. Gode con quiete dell'animo di quel poco che gli somministra un discreto travaglio. La povertà non è agitata nè dalle noje, nè dalla veemenza de' desiderj, cui soggiacciono i ricchi. Contenta del poco che acquista, non è tormentata dalla sollecitudine dell'avvenire, nè dalle vicende della fortuna.

XXXIX. La povertà insegna molte virtù. Essa teme di dispiacere; è docile e condiscendente; dalla speriienza de' suoi mali impara ad esser sensibile ai mali de' suoi simili. Dal seno della medesima sorgono sortire la scienza, il genio, i talenti. L'indigenza gli sviluppa, e suol dare alle nazioni i più gran lumi e le più grandi scoperte.

XL. Il povero dee conformarsi con pazienza alla sua bassa fortuna. Egli debbe, travagliando utilmente per gli altri, meritarsi da loro i soccorsi alle proprie indigenze, e procacciarsi con la sommissione e col rispetto l'assistenza de' suoi concittadini.

XLI. Attaccato il povero ai sentimenti di onore e di probità convien che si guardi dalle vie ille-

gittime di soccorrere ai suoi bisogni, nè mai s'induca a sacrificare la sua coscienza e la sua onestà ad un vile timore o ad un' indegna compiacenza.

XLII. La virtù è sempre bella in ogni stato, ma in seno alla povertà riesce più bella e più amabile. La povertà, contenta della sorte che le ha fissata la Provvidenza, veste di un carattere più nobile di grandezza le sue virtù, riuscendo ad essere virtuosa in uno stato, in cui sembra che tutto cospiri a disgustarla ed avvirla.

XLIII. La virtù è per tutte le condizioni e per tutti gli stati degli uomini. Il mercante debb'essere di buona fede, lontano dalle frodi e dagli inganni. L'artigiano debb'essere attento, ragionevole, di timorata coscienza. L'agricoltore paziente e rassegnato nel suo lavoro, sincero ed onesto.

XLIV. Per tutti questi esseri, cui l'opulenza e la vanità de' grandi suol riguardare come vili rifiuti della umana natura, esiste una felicità compagna della virtù. L'onorato mercante sarà preferito agli altri, e col moderato frequente lucro delle sue mercanzie, e con una regolata condotta giungerà più sicuramente ad arricchirsi che con la frode e con le malizie. L'artista sarà più ricercato ne' suoi lavori che il negligente e l'inesatto, l'indiscreto. L'agricoltore finalmente, sebbene disprezzato dagli insensati che si pascono e si vestono con le fatiche di lui, mangerà con allegrezza il pane de' suoi sudori, lontano da tanti bisogni immaginari che tormentano i ricchi.

XLV. Gli uomini di lettere sono sempre stati riguardati dai popoli con distinzione. L'utilità sociale è il fondamento della considerazione dovuta alle scienze ed a coloro che ne sono forniti. Il saggio dee rendersi degno della stima del pubblico con l'attendere a quegli studj principalmente che procacciano alla società i più reali e solidi vantaggi.

XLVI. L'uomo di lettere è tocco vivamente dal sentimento di onore. Egli dunque debbe rispettare sè stesso ne' suoi rivali. Egli si avvilisce con tante basse gelosie, con tante invidiose querele, che troppo spesso si sentono fra gli uomini che coltivano le scienze.

XLVII. Fa torto all'uomo di lettere e delle scienze la maniera arrogante, e quel tuono disprezzante, che talvolta suole usare co' suoi concittadini. Egli con ciò si rende indegno di quei sentimenti di gratitudine e di benevolenza che sarebbero dovuti al talento ed allo spirito.

XLVIII. L'uomo veramente illuminato debb'esser giusto e rendere a ciascuno ciò che gli si debbe; rispetto, amore, umanità, compassione, indulgenza. La intolleranza e l'orgoglio ributtano fortemente l'animo de' nostri simili.

XLIX. Epitteto volea che la filosofia fosse riservata agli uomini dabbene. I più gran talenti si disonorano se son posseduti da uomini senza costumi e senza condotta. Ordinariamente per un pregiudizio la cattiva condotta dei saggi disonora la loro dottrina.

L. I saggi debbono avere un sincero amore della verità. Chi si lascia condurre dalla vanità, dalla singolarità, dal fanatismo, non merita il nome di saggio. Questi vizi non annunziano un filosofo, ma uno spirito debole e leggiero. Quindi nel numero de' saggi non si debbono numerare certi critici impudenti, di cattiva fede, pieni di una vil gelosia che sembrano dichiarare la guerra ai talenti più distinti. Questi sono nemici delle scienze, delle lettere e dei progressi dello spirito umano. La critica per esser buona conviene che sia giusta, istruttiva, decente. S'essa diviene una satira offensiva e personale, disonora sè stessa e l'autore.

LI. Tutto ciò che s'appartiene alle scienze, alle lettere, alle bell'arti, si può più o meno rivolgere alla utilità degli uomini. Questa debb'essere l'oggetto principale di coloro che le coltivano. *La gloria è una follia*, dice un autore, *se noi crediamo di trovarla in ciò che non è utile*. Sarà dunque degno di tutto il disprezzo chi se ne abusa per corrompere il costume de' popoli.

LII. I ministri della religione hanno sempre occupato nella società un rango distinto presso tutte le nazioni del mondo. Essi furono i primi sapienti ed i primi fondatori de' popoli, ed hanno avuto per antichissima prescrizione l'ufficio di allevare la gioventù, d'insegnar la morale, di dirigere le coscienze degli uomini. In mezzo alle tenebre dell'errore e alla superstizione più grande non si è mai cancellata dalla mente degli uomini questa idea di rispetto.



LIII. I ministri della vera religione meritano per il loro augusto carattere una considerazione distinta. Ma essi debbono unire ai lumi la santità dei costumi. Un clero senza lumi e senza costumi predica altamente la irreligione e la empietà.

LIV. I ministri del Dio della pace sono obbligati con l'esempio e con la dottrina ad eccitare i cittadini alla unione, alla carità, alla umanità, alla tolleranza, all'indulgenza. Un prete intollerante e crudele, un persecutore, un fanatico non è l'organo di un Dio pieno di bontà e di pazienza.

LV. Soggetti eglinq stessi come gli altri cittadini alle leggi dello stato debbono come gli altri pagare i tributi, e contribuire ai pubblici pesi, e debbono tutta la sommissione alle potestà superiori, alle quali non possono resistere con la forza e con la discordia senza rinunziare col fatto a quella religion che professano.

LVI. Provveduti essi dalla società sì copiosamente di benefizj e di rendite, hanno il dovere di una eterna ricognizione e di un'attaccamento inviolabile alla medesima. Essi debbono distinguersi col loro patriotismo, e col loro zelo per contribuire al ben-essere dello stato che gli ha generosamente beneficati. Hanno la nera taccia d'ingrati se non si mostrano veri cittadini, se non amano sinceramente la patria e l'interesse general della medesima.

LVII. Incaricati i ministri della religione in quasi tutti i paesi della educazione dei giovani, essi sarebbero il corpo più utile allo stato, se adempis-



sero esattamente a questa funzione con l'istillare negli animi i veri semi della virtù, la giusta idea della religione, ed i doveri verso sè stessi e verso i loro simili.

LVIII. La istruzione cristiana è la più esatta, la più utile, la più universale per il privato e pubblico bene. Ma egli è dovere de' sacri ministri di somministrarla ai popoli nella sua purità, scevra dalle oscure questioni degli uomini e da tanti umani litigi che con l'annoiare il genere umano hanno prodotto un disprezzo o almeno una indifferenza per la religione medesima.

LIX. I ministri della religione debbono essere un vivo modello delle più belle virtù, e l'organo delle più utili verità. Un clero disinteressato, umile, benefico, caritatevole, ubbidiente e sommerso alle leggi; un clero veramente illuminato e spargitore dei puri principj della religion ch'egli professa; si può riguardare come la più larga sorgente del buon costume, come il più fermo punto di appoggio per la sicurezza dello stato, e come la molla più attiva della unione e della concordia fraterna dei cittadini.

LX. I nemici del clero fanno la più trista pittura dei gravi disordini che per esso ne sono venuti alla civil società; ma con la storia degli abusi del clero non riescono a provare, se non la necessità di formarlo, qual esser debbe, virtuoso ed illuminato; come chi facesse la storia dei mali gravissimi derivati nella civil società dall'abuso

della ragione e della filosofia, non riuscirebbe a provare che la necessità di farne un buon uso.

## C A P O XII.

*Delle qualità necessarie nel conversare cogli uomini per rendere aggradevole il commercio della vita sociale.*

I. **G**LI uomini debbono reciprocamente trattarsi, o vivendo insieme abitualmente, o trovandosi insieme all'occasione. Questo è il commercio della vita sociale nel mondo. L'indole di questo commercio vuole che sia aggradevole e tranquillo. Esso sarà tale se s'impiegheranno i mezzi opportuni a meritarsi la benevolenza delle persone con le quali trattiamo.

II. Si otterrà questo fine, qualora da ciò che noi esigiamo dagli altri per esser contenti di loro, prenderemo la misura di ciò che noi dobbiamo fare per gli altri, perch' essi sieno contenti di noi.

III. Questa è l'origine naturale della *pulitezza*, la quale consiste nell'abito di mostrare alle persone, con cui viviamo, i sentimenti ed i riguardi che loro sono dovuti.

IV. Tutti gli esseri della nostra specie hanno diritto ai riguardi che loro sono dovuti: è dunque la pulitezza un atto di giustizia e di umanità. Anche lo straniero esige da noi questi segni di benevolenza universale.

V. L'uomo pulito non può trascurare quei segni, o quelle usanze destinate dal pubblico bene ad esprimere la reciproca benevolenza, ed i riguardi reciprochi di considerazione e di stima. Il disprezzo di queste regole, quando non sieno contrarie al buon costume, annunzia un folle orgoglio od una rozzezza grossolana e selvatica.

VI. L'orgoglio è fondato sull'opinione, che disprezza gli uomini, ed è una disposizione incompatibile con l'affezione, col candore e coi riguardi che si debbono a' diritti altrui.

VII. Egli è un abuso il confondere il desiderio della perfezione e l'amore della virtù con l'orgoglio. La virtù consiste nel rispettare i diritti degli uomini e nello stimare ciò che tende al bene della umanità. L'orgoglio consiste nel disprezzo degli altri, e si fa conoscere con la non curanza de' nostri simili, con la inattenzione, con l'arroganza.

VIII. Nulla più ferisce l'animo degli uomini, coi quali viviamo, che una maniera orgogliosa. L'amor proprio se ne risente che vede nell'orgoglio degli altri il proprio avvilimento.

IX. Lo stesso orgoglioso si arrossisce talvolta di comparirlo. Egli si avvede che l'orgoglio non si può soffrire nel mondo. Quindi spesso prende le forme dell'umiltà. Ma l'umiltà è un sentimento che sta nel cuore. Un'umiltà apparente non è che la ipocrisia dell'orgoglio. L'umiltà orgogliosa non regge alle prove, e talvolta dispiace assai più dell'orgoglio.

X. Il disprezzo dei segni comuni, ai quali il co-

stume ha legato i riguardi reciprochi che gli uomini si debbono , si qualifica da alcuni *franchezza*. Ma questa è viziosa, e spesso nasce dal fondo di un orgoglio più folle che crede distinguersi con la singolarità e col disprezzo degli usi del pubblico.

XI. La *stima* è un sentimento favorevole che noi abbiamo per i nostri simili, fondato sulle qualità che noi giudichiamo lodevoli, e che ci portano ad amare, e ad unirci con coloro che le posseggono. Le più durevoli unioni sono quelle che hanno per base la stima.

XII. La *considerazione* è un sentimento di stima misto col rispetto eccitato dalle qualità di spirito e di cuore poco comuni. Essa non è dovuta, se non alla grandezza dell'animo, ai rari talenti ed alla vera virtù.

XIII. L'uomo pulito debbe distribuire con giusta proporzione i riguardi secondo la qualità delle persone, con le quali egli tratta. I segni di benevolenza universale sono dovuti a tutti gli uomini per essere nostri simili e nostri fratelli. I segni di considerazione sono dovuti alle persone di un merito singolare. I segni di tenerezza si debbono all'amicizia. I segni di *bontà* e di *affabilità* si debbono a tutti, benchè sieno nostri inferiori. Al più basso del popolo, al più infelice si dee mostrare che si ha per lui della umanità che non si disprezza, che si conta per qualche cosa, e che gli si vuole del bene.

XIV. I grandi, i ricchi altieri, e disdegnosi ri-

buttano il cuore degli uomini e si privano della loro affezione. Loro non restano che le bassezze del timore e dell'adulazione.

XV. I segni di rispetto si debbono al potere, all'autorità. Il figlio debbe rispettare suo padre, un cittadino il suo principe.

XVI. La familiarità con le persone, per quanto sieno amiche, debbe aver sempre per compagna la pulitezza. Gli amici ci dispensano dall'usar con loro certe minuzie e certe formalità di vana etichetta. Ma nessuno consente a vedersi disprezzato. La vanità degli uomini è troppo facile ad irritarsi. La troppa familiarità riesce a ferire l'amor proprio, e spesso genera disprezzo.

XVII. La *vanità* è contraria all'orgoglio. Essa fa troppo conto dell'altrui opinione, cui l'orgoglio disprezza.

XVIII. Gli uomini vani sono capaci di coraggio e di fermezza, qualora sieno sostenuti dalla pubblica opinione o agiscano alla vista del pubblico; ma se mancano di questo appoggio, essi restano senza spirito e senza coraggio.

XIX. L'attenzione che gli uomini vani accordano agli altri, non procede dal cuore, ma dal desiderio di procacciarsi l'altrui opinione ed applauso. Quindi essi mancano all'occasione, che da loro si aspetti il frutto di un attaccamento sincero e reale.

XX. La vanità si manifesta con l'affettazione e con la ostentazione della figura, delle fortune, del fasto, dei talenti, delle avventure, ecc. Essa affetta

ciò che giudica proprio a meritare l'altrui opinione e la lode, e resta contenta dell'ammirazione degli altri.

XXI. Il mezzo più sicuro di vivere bene cogli uomini è di persuaderli, che noi abbiamo per essi quei sentimenti e quella opinione ch'egli amano di trovare in noi. Ma la vanità dell'uomo è sì povera, ch'essa teme di privare sè stessa di ciò che accorda agli altri.

XXII. La testimonianza per altro, che altrui si rende de' nostri sentimenti e della nostra opinione, non debbe tradire la verità. Allora essa diviene bassezza e turpe adulazione.

XXIII. Ma non è bassezza, nè adulazione una innocente indulgenza per le altrui debolezze e difetti che possono essere compensati da un buon numero di lodevoli qualità. Una bilancia severa sul merito degli uomini rovinerebbe il commercio della vita sociale.

XXIV. Ma questa indulgenza per i difetti altrui non ci debbe portare all'approvazione od imitazione dei medesimi. Nella società troppo facilmente si confonde il candore con la ipocrisia, il coraggio col fanatismo o trasporto, la decezza con l'affettazione, ecc. Questi fatti sono veri, ma sarebbe una assurdità se si scegliessero per modelli o per soggetto di approvazione.

XXV. L'approvazione morale è fondata sulle leggi primitive e generali della moralità delle azioni. Per quanta condiscendenza si usi per le altrui debo-

lezze, queste nè approvare, nè imitare si debbono. L'approvazione e l'imitazione non è dovuta che alla probità ed alla virtù.

XXVI. Sono scuole cattive quelle conversazioni, nelle quali si mettono in trionfo i difetti, e si dà un tuono d'importanza alle vanità, alle mode puerili, alle umane debolezze. Esse tendono a guastare le vere idee delle cose nella mente degli uomini.

XXVII. È una grand' arte quella che si comprende sotto il termine generale di *saper vivere* nel mondo. Essa suppone un discernimento, un candore, una benevolenza universale, ed un timore sincero di offendere chicchessia. Convieni ch'essa sia egualmente lontana dall'affettazione, facile a conoscersi, dalle dimostrazioni, o false o avanzate, che sogliono svaporare in parole, e dall'adulazione e da una critica severa.

XXVIII. Quest'arte è formata dalla civiltà e dalla pulitezza. La prima consiste in una certa condotta nel commercio sociale per iscarsare l'offesa di chiunque. L'altra consiste nell'attenzione a piacere e ad obbligare.

XXIX. *L'attenzione* a piacere assicura l'affezione e la ricognizione degli altri. *Le attenzioni delicate* sono quelle che prevengono i desiderj, e suppongono un tatto fino ed una penetrazione che sa indovinare le altrui inclinazioni e i pensieri.

XXX. L'uomo sociale portar debbe nel mondo la *decenza*, la *modestia* e la *dignità*. Questa conviene ai ranghi distinti; ma dee bandire la *petulanza* e



la insolenza. La *modestia* consiste in una giusta riserva dell' uomo in tutto ciò che riguarda la stima di sè medesimo. La *decenza* è la conformità dell' esteriore ai sentimenti ed alla opinione degli altri.

XXXI. La convenienza consiste nella relazione delle maniere di ciascheduno con la sua età, col suo carattere e col suo posto. All'età, per esempio, virile conviene la calma e la riflessione; alla gioventù la risoluzione ed il coraggio; al rango la gravità.

XXXII. Ma tutte queste qualità combinare si debbono con la bontà, con l'affabilità, con le buone maniere. Una ruvida filosofia, una grossolana franchezza, una gravità che non sa sorridere, che non sa vivere che d'importanza e di serietà, non sono atte al commercio della vita sociale.

XXXIII. La ragione condanna la condotta del Cinico impudente che si fa un merito di biasimare ogni decenza del costume: essa biasima altresì la ipocrisia di coloro che disprezzano con alterezza gli usi più innocenti, e anela a distinguersi con la singolarità. La massima di Pitagora era di non uscire dal cammin grande.

XXXIV. Il *bello spirito* è molto aggradito nella vita sociale. Ma spesso si confonde il *bello spirito* con la leggerezza e con la frivoltà; come spesso il nome di *bel tuono* si dà dal mondo futile a certe maniere impertinenti, frivole e vane. Le *buone maniere* si debbono distinguere da quelle che la vanità qualifica per *belle maniere*, che sono proprie

degli spiriti leggieri e piccoli, i quali, credendo di rendersi stimabili e cari, si rendono odiosi e disprezzabili alle persone sensate.

XXXV. Il bello spirito consiste nel conoscere la verità, e nell'attività di farla gustare, e debb'aver per compagne l'equità, l'umanità, la modestia, il timore di offendere. Lo spirito che non sa brillare che a spese degli altri, è uno spirito pericoloso, proprio a turbar la dolcezza della vita. Molte conversazioni non brillano che con la maldicenza e con la satira. Queste sono pessime scuole di morale, e non posson esser formate se non da persone guaste e corrotte.

XXXVI. Il ridicolo si riguarda come l'anima di una gran parte delle conversazioni. Lo spirito del giusto ridicolo consiste nel mostrar con decenza ciò ch'è degno di riso in altri. La buffoneria consiste nel mostrare sè stesso ridicolo. Non si debbono nel ridicolo ecceder i limiti della civiltà e della pulitezza. Nulla più ferisce l'amor proprio che l'esser posto in ridicolo; e nulla più fa disprezzar la persona che una buffoneria indecente, contraria al pudore ed al rispetto che si debbe per i costumi.

XXXVII. L'uomo nella vita sociale dee calcolare le altrui disposizioni, inclinazioni e passioni dominanti, e dee imparare a signoreggiare il suo amor proprio per non venire con la collisione in disgusto cogli altri. S'egli avrà per tutti una bevevolezza universale; se saprà comandare a sè stesso, i suoi sentimenti nei confronti che si presenteranno

da fare cogli altri , non turberanno nè la sua quiete interna nè la dolcezza della vita sociale.

XXXVIII. Se noi amiamo i nostri simili , se siamo giusti nel giudicare di noi stessi e degli altri, la superiorità degli altri al paragone di noi non ecciterà la bassa passione dell'invidia , ma produrrà un sentimento di rispetto; e misurata la superiorità di alcuni cogli altri che non ci sieno indifferenti , non farà nascere nel cuor nostro un rincrescimento, un'animosità , ma un trionfo.

XXXIX. Così l'uomo si manterrà nel commercio della vita sempre tranquillo nell'interno del cuor suo , e sempre in pace con tutti , usando verso di tutti imparzialmente i dovuti riguardi. Queste sono le principali qualità necessarie per rendere aggradevole il commercio socievole. Queste poi si riducono al gran principio del sincero amore dei nostri simili, che sa combinare tutti i doveri che abbiamo sinora accennati , per mantener la pace, e l'unione ed una gradevole armonia con tutti nella vita sociale.

XL. Ora è tempo di passare all'ultima Parte delle società, considerate tra loro. In questa noi useremo di una maggior brevità , sì per avere nelle due Parti antecedenti accennati i generali principj, e sì per essere oramai divenuta troppo voluminosa la stampa di questo Prospetto.

# PARTE TERZA

DELLE SOCIETÀ CONSIDERATE FRA LORO

---

## CAPO PRIMO.

*Idea delle Nazioni e dei loro diritti.*

I. **D**ALLA società generale come tanti rami sortirono le nazioni, cioè società di uomini uniti insieme per procurare colle forze riunite la loro sicurezza ed i loro vantaggi.

II. Gli uomini avanti lo stabilimento delle politiche società si concepiscono liberi e indipendenti. Le nazioni composte da siffatti uomini si debbono riguardare come tante persone libere e indipendenti.

III. Essendo gli uomini naturalmente eguali, considerati nello stato loro naturale, riuniti in civil società hanno formato le nazioni naturalmente eguali. La più piccola repubblica non è meno sovrana che il più grande reame.

IV. In virtù di questa eguaglianza ciò ch'è permesso ad una nazione, è permesso ad un'altra, ed ogni nazione è egualmente padrona delle sue azioni senz'alcuna dipendenza dalle altre.

V. Gli uomini sono indispensabilmente sottomessi alle leggi della natura, le quali sono immutabili. Riuniti gli stessi in civil società non cessano di esser uomini, e quindi sono legati dal dovere di osservare le stesse leggi.

VI. Perciò fa d'uopo applicare alle nazioni le regole del diritto naturale. Onde il *diritto delle genti* non è originalmente altra cosa che il *diritto della natura applicato alle nazioni*.

VII. Riflette per altro il Vattel che nella applicazione di queste regole la legge naturale non sempre decide tra nazione e nazione, come deciderebbe tra particolare e particolare.

VIII. L'applicazione del diritto di natura alle nazioni costituisce ciò che si chiama il *diritto delle genti necessario*, che altri dicono *diritto naturale o interno*.

IX. Questo diritto è immutabile, e serve di norma per discernere le convenzioni e i trattati legittimi, ed i costumi innocenti e ragionevoli da quelli che sono ingiusti o condannabili.

X. Sebbene la condotta e le azioni di una nazione sianò in coscienza, ovvero, secondo il diritto interno, illegittime, se però non offendono i diritti perfetti delle altre nazioni, queste sono obbligate a soffrirle. Le altre nazioni non si possono arrogare una ispezione sulla condotta dell'altra egualmente libera e indipendente.

XI. Il diritto *esterno* si considera relativamente agli altri uomini, e si chiama *diritto perfetto*, se

sia congiunto col diritto di costringere gli altri al dovere; e si dice *imperfetto*, se ha unito il solo diritto di domandare, non di costringere.

XII. Ma quantunque tutte le nazioni sieno libere e indipendenti, sono però tutte obbligate ad osservare le leggi della società che la natura ha stabilita fra loro, e talmente obbligate che le altre hanno diritto di reprimere la nazione che le trasgredisce. Queste leggi sono necessarie alla salute di tutti gli stati. Quindi il diritto che deriva dalla società generale in tutte le nazioni per la salute comune, si chiama dai giuspubblicisti *diritto volontario* delle nazioni, poichè si presume che tutte le nazioni obbligate a coltivare una tal società abbiano consentito alle leggi che da quel principio derivano.

XIII. Le nazioni possono tra loro formare diversi trattati. Questi costituiscono un nuovo diritto delle genti, che si chiama *diritto convenzionale*, il quale non è un diritto universale, ma particolare che non obbliga se non le parti contraenti.

XIV. Certe pratiche o certe massime consacrate da un lungo uso tra le nazioni formano il *costume delle genti* o sia un *diritto consuetudinario*, il quale si appoggia ad una tacita convenzione delle nazioni che l'osservano. Questo diritto è simile al convenzionale, e perciò è un diritto particolare, non universale.

XV. Questo non obbliga, se non le nazioni che si reputano consenzienti, almeno *sintanto* ch'esse

non dichiarano di volere abbandonar quel costume. Se questo costume ripugna alle leggi della natura, non ha alcuna forza, ed ogni nazione debbe abbandonarlo.

XVI. I tre accennati diritti, *volontario*, *convenzionale*, *consuetudinario*, tutti insieme compongono il diritto delle genti *positivo*. Essi procedono tutti dal volere delle nazioni, o sia dal loro consenso, o presunto, o espresso, o tacito. Questi si distinguono dal diritto naturale, o sia necessario, il quale è immutabile ed anteriore a tutti i trattati delle nazioni.

XVII. Il diritto *necessario* essendo sempre obbligatorio in coscienza esser dee la norma di ogni nazione nelle sue deliberazioni per compiere al suo dovere. Il diritto poi *volontario* le dee guidare, qualor si tratti di esaminare ciò che una nazione può esigere dalle altre.

XVIII. Tutte le nazioni che si governano per sé medesime senza dipendenza da uno straniero, qualunque sia la forma del governo, formano uno *stato sovrano*, e si regolano colle leggi del diritto delle genti. Tal è ogni nazione che si governa di sua propria autorità e colle sue leggi.

XIX. Quindi sono nel numero degli *stati sovrani* anche quelle nazioni che sono legate con altra nazione più potente, con un' alleanza ineguale, o che per la loro sicurezza si mettono sotto la protezione di uno stato più potente, purché quelle si riservino la *sovranità*.



XX. Con questa condizione non perdono il rango di *sovrani* anche gli *stati tributari* o *feudatari*, benchè degradino dalla lor dignità.

XXI. Molti *stati sovrani* possono insieme unirsi con una confederazione perpetua, senzachè resti intaccata la sovranità di alcuno stato particolare. Ogni stato non cessa d'essere libero e indipendente, benchè sia obbligato a certi impegni reciprochi ch'egli ha voluto liberamente incontrare.

XXII. Le repubbliche federative si formano per congiungere insieme le forze ed i mezzi per la propria conservazione e perfezione. Tali erano una volta le città della Grecia, e tali sono le Province Unite dell' America, e tali i Cantoni del corpo Elvetico.

XXIII. Un certo equilibrio di bisogni e di forze negli *stati particolari* forma la base stabile delle repubbliche federative.

XXIV. Un popolo che passi sotto il dominio di un altro, non è più uno stato sovrano, nè può più servirsi del diritto delle nazioni. Tali furono i popoli sottomessi dai Romani al loro impero. Questi nell' interno si governavano colle lor leggi. Ma nella esterior pulizia dipendean da Roma, nè potevano far trattati colle altre nazioni.

XXV. Dunque il diritto delle genti è la legge delle sole nazioni libere e indipendenti o sia dei soli *stati sovrani*.

## C A P O II.

*Dei doveri delle Nazioni verso sè stesse.*

I. **L**A somma dei doveri dell'uomo verso sè stesso è di conservare e di perfezionar sè medesimo. La nazione è l'unione di uomini che si sono insieme congiunti per ottenere più facilmente un tal fine. Dunque la nazione è obbligata a conservare e perfezionare sè stessa.

II. La conservazione di una nazione consiste nella durata dell'associazione politica che la forma. La perfezione consiste nell'affluenza di tutte le cose, di cui hanno bisogno i cittadini per la loro felicità.

III. La nazione obbligata a conservare sè stessa non può abbandonare una provincia, una città, nè alcun de' suoi membri, se non una precisa necessità non la sforzi.

IV. L'obbligazione di conservare sè stessa comprende il diritto a tutto ciò ch'è necessario per la sua conservazione.

V. Quindi la nazione è obbligata a scansare diligentemente, per quanto è possibile, tutto ciò che la potrebbe portare alla distruzione; e perciò può usare di tutti i mezzi opportuni per allontanare ogni pericolo della sua rovina.

VI. Lo stesso si deve dire relativamente all'obbligazione che ha la nazione di perfezionare sè

stessa. Ogni cittadino ha questo doppio dovere ; uno che proviene dalla legge naturale, e l'altro derivante dagl' impegni reciprochi.

VII. La costituzione dello stato, e le sue leggi sono la base della pubblica felicità. Dunque quest'oggetto è uno dei principali doveri della nazione che ha perciò diritto di regolare, come le piace, tutto ciò che concerne il governo, senza che alcuno lo possa impedire.

VIII. La nazione confidando il suo potere e la sua personalità morale a chi le piace e come le piace, carica la pubblica autorità di tutte le obbligazioni e i diritti che ha il corpo intiero della nazione.

IX. Quindi tutto ciò che si è detto dei doveri generali di una nazione verso sè stessa, si dee applicare particolarmente al sovrano, o a chi la rappresenta.

X. Qualunque sia la forma del governo, il poter pubblico non è costituito che per la conservazione e per la perfezione dello stato.

XI. Tutti dunque gli stati, o *elettivi* o *successivi*, ed anche quelli che si chiamano *patrimoniali*, non hanno altro fine che il ben pubblico e la salute comune. La successione è stabilita dal consenso espresso o tacito della nazione per il bene dello stato.

XII. Quindi lo stato non può essere un patrimonio, essendo il patrimonio stabilito per il bene del proprietario, laddove il principe non è stabilito che per il bene dello stato medesimo.

XIII. Si è detto che la prosperità dello stato consiste nella popolazione, nella opulenza e nelle rendite pubbliche. Questi tre oggetti debbono dunque interessar sommanente la pubblica autorità. Si richiami ciò che si è detto su questo punto nella II Parte.

XIV. Il commercio esteriore è quello che si fa coi popoli stranieri. Questo serve 1.<sup>o</sup> a portare allo stato le cose di cui abbisogna; 2.<sup>o</sup> ad accrescere le ricchezze dello stato. Le nazioni commercianti sono le più floride e ricche.

XV. La nazione dunque, obbligata a vegliare sulla sua perfezione, è obbligata ad esercitare e favorire il commercio esteriore.

XVI. Il diritto del commercio si fonda sulla legge della natura che obbliga gli uomini ad assistersi reciprocamente ne' loro vincendevoli bisogni.

XVII. Quindi una nazione ha diritto di procacciare a sè stessa a giusto prezzo le cose che le mancano, comprandole dai popoli che non ne hanno bisogno per sè medesimi. Questo è il fondamento del diritto del commercio tra le nazioni.

XVIII. Una nazione per altro non ha diritto di vendere le sue mercanzie ad un popolo che non vuol riceverle. Quindi una nazione ha diritto di proibire nello stato l'ingresso delle mercanzie straniere.

XIX. Il diritto che ha una nazione di comprare da un'altra ciò che le manca, è un diritto imperfetto che non dà luogo alla forza, fuori del caso di estrema necessità.

XX. Possono però le nazioni obbligarsi con promesse e trattati ad un commercio reciproco. Allora nasce un diritto perfetto che si fonda sul diritto delle genti *convenzionale*. Una semplice permissione del commercio non porta un diritto perfetto del medesimo.

XXI. Sebbene pertanto le nazioni non possano sottrarsi ai doveri generali della umanità con un commercio reciproco a sollievo dei bisogni reciprochi, possono però per giuste ragioni interdire o permettere il commercio cogli esteri.

XXII. Il commercio è un bene comune alla nazione; tutti i membri hanno un egual diritto allo stesso. Dunque il monopolio è generalmente contrario ai diritti dei cittadini. Può per altro il monopolio per il bene dello stesso commercio talvolta avere qualche eccezione.

XXIII. Se il commercio può essere senz'alcun inconveniente libero a tutta la nazione, col riservarlo per privilegio a' particolari cittadini si ferisce il diritto di tutti.

XXIV. La bilancia del commercio dee pendere, per quanto è possibile, a favore della nazione. Il commercio che porta allo stato maggior copia d'oro e d'argento, di quel che ne faccia sortire, è vantaggioso allo stato.

XXV. Un traffico che dà i mezzi di sussistenza, e di reale comodità in cambio degli oggetti di lusso, debb'esser ristretto dalla nazione che vi perde.

XXVI. Se il vantaggio del commercio tra due

nazioni è reciproco, alcuna delle due parti commercianti non debbe opprimere o coartare il negozio.

XXVII. Le buone strade, i ponti, i canali, tutte le vie sicure e comode di comunicazione facilitano il commercio, rendendo meno dispendioso, e dall'altra parte più facile e sicuro il trasporto delle mercanzie. Questo dunque è un oggetto interessante per lo stato; e tutta la nazione è obbligata a contribuire a sì grande utilità.

XXVIII. Un altro articolo importantissimo per la felicità dello stato è la istruzione, la educazione della gioventù, la coltura delle arti e delle scienze, la giusta libertà di filosofare, e la maniera d'ispirare ai cittadini l'amor della patria, lo studio delle virtù e l'orrore del vizio. Egli è dunque dover dello stato d'impiegare tutti i mezzi opportuni a conseguire un tal fine.

XXIX. La nazione ha l'obbligazione di meritarsi la gloria con le buone e lodevoli azioni. Quindi essa dee ispirare l'amor della gloria nell'animo dei cittadini, e rivolgere i loro lumi e le loro disposizioni a sì lodevole oggetto.

XXX. La pietà e la religione hanno una massima influenza sulla felicità dello stato. Cura dunque esser debbe della nazione che vi regni una solida istruzione sulla vera pietà e sulla pura e sincera religione. La superstizione e la falsa pietà producono nello stato infiniti disordini.

XXXI. Nessuna nazione ha diritto di costringere chicchessia con la forza ad abbracciare la religione

ch' ella professa. Ha bensì diritto d'impedire che per causa della religione si turbi la pubblica tranquillità.

XXXII. Qualunque sia la diversità delle religioni la nazione è obbligata ad osservare i patti, ed a prestare alle altre nazioni gli officj comuni della umanità.

XXXIII. Ogni nazione libera indipendente ha il diritto di non soffrire che nessun'altra sotto qualunque titolo s'impicci nel suo interiore governo. Ella non è responsabile a chicchessia della sua condotta. Può ricevere dagli esteri degli officj, ma non può soffrire coazione.

### C A P O III.

*Della Patria, e di altre cose relative alla medesima.*

I. **L** paese abitato da una nazione è lo stabilimento della medesima; e le nazione vi ha un diritto proprio ed esclusivo. Il diritto comune a tutti gli uomini è ristretto in particolare a ciò che ciascun possiede legittimamente.

II. Questo diritto comprende il *dominio*, per cui la sola nazione può disporre, ed usare del suo territorio, ed inoltre il *supremo potere*, per cui ella ordina a beneplacito tutto ciò che si fa nel paese.

III. Una nazione che s'impadronisce di un paese che non appartiene ancora a persona, acquista la *sovranità* insieme, ed il *dominio* del medesimo col diritto del primo occupante.



IV. Ma questa occupazione, perchè sia congiunta col diritto di *proprietà* e di *sovranità*, debb'essere un possesso reale preso con l'idea di usarne, e con l'uso attuale a proprio vantaggio.

V. Nessun popolo può attribuirsi con ragione più di terreno di quel che basti per la sua sussistenza, e ch'egli possa abitare e coltivare. La terra appartiene al genere umano per la sua sussistenza. Non si allontana dunque dal fine della natura restringendo a più stretti confini quei popoli erranti che non sono capaci col loro numero di abitare e coltivare vastissime province.

VI. La totalità delle contrade occupate da una nazione, e sottomesse alle sue leggi forma il territorio della medesima. Questo territorio è la patria comune di tutti gl'individui della nazione.

VII. Quelli che sono nati nel paese da cittadini parenti, si chiamano *naturali*, ovvero *indigenti*. La patria dei genitori è la patria de' figli. Questi divengono veri cittadini col lor semplice tacito consenso.

VIII. Gli *abitanti* si possono distinguere dai cittadini, e sono gli *stranieri*, ai quali si permette l'abitar nel paese. Con l'abitazione questi si legano alla società e sono sottomessi alle leggi della medesima, ed alle obbligazioni dei cittadini, sinchè dimorano nello stato, godendo anch'essi della protezione della società in cui vivono. Quelli che hanno avuto il diritto di un'abitazione perpetua, si chiamano *abitanti perpetui*, ed i loro figliuoli seguono la condizione dei genitori.

IX. Una nazione può accordare ad uno straniero la qualità di cittadino, aggregandolo al corpo della politica società. Quest'aggregazione si appella *naturalizzazione*.

X. Un figliuolo nato da cittadini per *accidente* in paese straniero, se si riguarda la cosa per sè stessa, appartiene alla patria de' suoi genitori. Se poi i genitori hanno fissato il domicilio perpetuo nello stato straniero, il figliuolo che nasce divien membro del medesimo stato, almeno come abitante perpetuo.

XI. Il *domicilio* è l'abitazione stabile, e fissa in qualche luogo. Il domicilio di *origine* è quello che ci dà la nascita, là dove il padre ha il suo. Il domicilio *acquistato* è il domicilio scelto dal nostro volere.

XII. I vagabondi non hanno domicilio, e quindi i loro figliuoli sono senza patria.

XIII. Un cittadino può abbandonare lo stato, di cui è membro, per istabilirsi altrove, purchè ciò non rechi danno alla sua patria, alla quale egli è legato coi vincoli di gratitudine per i vantaggi da lei ricevuti. Ma l'onestà del cittadino non permette di abbandonarla senza pressantissime ragioni.

XIV. Chi l'abbandona vilmente nel pericolo per mettersi in sicurezza, in vece di difenderla, viola il patto di società e si chiama disertore degno di pena.

XV. Se la patria non ha bisogno de' suoi figliuoli, è permesso ai cittadini l'assentarsi per un tempo, ed anche per sempre. Le leggi politiche delle nazioni variano a questo riguardo. I cittadini debbono osservarle.

XVI. Il cittadino ha il diritto di abbandonar la sua patria : 1.<sup>o</sup> s'egli non trova in essa la sua sussistenza ; 2.<sup>o</sup> se la nazione o il capo di essa manca alle sue obbligazioni verso di lui ; 3.<sup>o</sup> se la maggior parte dello stato , o il capo di esso faccia alcune leggi , alle quali il patto sociale non può obbligare ogni cittadino a sottomettersi. Quelli che per qualche ragione legittima abbandonauo la patria per istabilirsi altrove , si chiamano *emigranti*.

XVII. Se lo stato intraprende di turbare coloro che hanno diritto di emigrare , reca loro un torto , e gli emigranti possono implorar là protezione dello stato che vorrà riceverli.

XVIII. Un esiliato , sia volontariamente per sottrarsi alla pena o a qualche calamità , sia sforzato da un ordine superiore , non perde la qualità di uomo , nè per conseguenza il diritto di abitare in qualche luogo sulla terra.

XIX. Ma ogni nazione in virtù della sua libertà naturale ha il diritto di negare ad uno straniero l'ingresso nel suo territorio. Quindi lo straniero non può stabilirsi dove gli piaccia senza la permissione dello stato , e non può laguarsi se gli viene negata.

XX. Per altro non potendosi l'uomo privare assolutamente delle cose necessarie , la nazione non può senza ragioni gravissime negare l'abitazione ad un uomo cacciato dalla sua patria. Lo stato non deve mai obbliare i sentimenti di carità e di commiserazione che si debbono agl'infelici anche col-

pevoli. Il delitto è degno di odio. L'uomo è sempre degno di amore.

XXI. Un esiliato, cacciato dalla patria per delitto, non può esser punito dalla nazione presso la quale egli si rifugia, non essendo ella stata offesa o lesa; quando però non si trattasse di delitti che interessano la sicurezza del genere umano.

#### C A P O IV.

*Degli officj comuni di una nazione verso le altre,  
e delle loro alleanze e trattati.*

I. **T**UTTI gli uomini sono obbligati ad usare verso gli altri gli officj di umanità che abbiamo descritti nella seconda Parte. Una nazione parimente ha questo dovere verso le altre nazioni.

II. Le nazioni possono avere minori bisogni che gl'individui; e debbono inoltre usare una maggiore circospezione nell'assistere alle altre, di quel che usar debba un individuo verso gli altri. Ma dove lo stato abbia bisogno, e l'altro senza suo danno possa soccorrerlo, questo è tenuto a farlo.

III. Quindi la nazione è obbligata a concorrere alla salute di un'altra che venga minacciata ingiustamente da un potente nemico, qualor possa ciò fare senza suo discapito. Similmente si debbe soccorrere coi viveri che sopravanzano al bisogno, un popolo desolato dalla fame.

IV. Le nazioni non sono solamente obbligate a

procurare la loro reciproca conservazione, ma ancora il loro ben essere e la loro perfezione.

V. Nessuna per altro ha il diritto di costringere le altre a ricevere un vantaggio che loro vuol dare. Il pretesto di civilizzare ed istruire nella religione gli Americani preso dalle nazioni europee per sottometterli era ingiusto e ridicolo. Non si può usare violenza alle nazioni libere indipendenti per costringere a ricevere qualunque siasi beneficio.

VI. Ogni nazione ha un diritto perfetto di chiedere alle altre i soccorsi, de' quali crede di aver bisogno. Ma non ha il diritto perfetto di esigerli, avendo le altre nazioni il diritto di esaminare la realtà de' bisogni altrui e di calcolare il proprio interesse e vantaggio. Peccherà dunque una nazione contro l'equità, se, potendo, nega ad un'altra gli officj di umanità; ma non può essere con la forza costretta a prestarli.

VII. La più giusta regola di questi doveri è l'amore fraterno degli uomini. Gli officj della umanità debbono procedere da questa sorgente. Se questo amore regnerà tra le nazioni, regnerà tra esse una vera amicizia ed un'affluenza pei reciprochi aiuti. Allora le nazioni si comunicheranno i loro beni, i loro lumi per la vicendevole perfezione ed onore, e conserveranno una perpetua pace tra loro.

VIII. alcuna nazione non può negar questi officj ad un'altra sotto pretesto che questa professa una religion differente. Basta esser uomo per meritargli. La conformità del culto può essere un nuovo legame

di amicizia tra i popoli, ma non può spogliare i possidenti del titolo che hanno in qualità d'uomini agli officj di umanità.

IX. I doveri che ha la nazione verso sè stessa, possono unicamente metter dei limiti alla obbligazione degli officj di umanità, e molto più nel capo della nazione, il quale dee misurare la sua generosità dalle necessità dello stato.

X. Ma egli è certo che ogni nazione ha il dover di guardarsi dal recar torto, danno od offesa alle altre nazioni. Non è per altro un torto od un'offesa il semplice rifiuto degli officj della umanità.

XI. Gli antichi soleano limitare simili officj ai popoli seco uniti con un trattato di amicizia. Ma finalmente la voce della natura ha fatto intendere ai popoli civilizzati che tutti gli uomini sono fratelli. Resta che gli uomini secondino questa voce e si trattino come tali.

XII. Le nazioni per assicurarsi gli officj ed i soccorsi che la legge naturale loro assicurerebbe se fosse osservata, formano tra loro dei trattati di alleanza ed altri trattati pubblici.

XIII. L'alleanza è un patto fatto in vista del pubblico bene dalle potenze superiori, sia perpetuo, sia a tempo considerabile.

XIV. Questi trattati fra i principi si fanno col ministero de' loro procuratori, forniti di sufficiente potere. Qui hanno luogo le regole relative alle cose che si fanno per commissione. Comunemente i principi si riservano di ratificare ciò che i ministri hanno conchiuso in lor nome.

XV. Per il valor del contratto si riguarda principalmente la maniera con cui è stato conchiuso. La lesione non rende il trattato invalido. Le leggi civili non si stendono a questo genere di trattati fra gli stati sovrani.

XVI. Un trattato pubblico è nullo, qualor sia pernicioso allo stato; e ciò per mancanza di potere, sia nel capo, sia nella intiera nazione, d'impegnarsi a cose che portino la rovina allo stato.

XVII. Per la stessa ragione un trattato conchiuso per causa contraria alla giustizia ed alla onestà è assolutamente nullo. Una lega offensiva fatta per opprimere una nazione innocente non ha alcun valore. Niuno ha il potere d'entrare in impegni contrarij alla legge naturale.

XVIII. La violazione di un trattato è un'ingiuria. Qui ricorrono le leggi generali sui contratti e sulle promesse.

XIX. I trattati concernenti le cose, che sono dovute per legge naturale, servono a dare alle nazioni un diritto *perfetto* alle cose medesime, alle quali prima non aveano che un diritto *imperfetto*.

XX. Ma non producono alcun nuovo diritto i trattati, ne' quali si promette unicamente di non fare ingiuria o torto a chicchessia. Ognuno ha già dalla natura un diritto perfetto di non soffrire ingiuria o lesione. Essi però divengono talvolta utili coi popoli barbari.

XXI. I Trattati che si fanno intorno alle cose non comprese sotto la legge naturale, si dividono in trattati *eguali* e *disuguali*.



XXII. I trattati eguali sono quelli , nei quali i contraenti promettono le cose medesime o cose equivalenti. Le nazioni non meno che i particolari sono obbligate a rispettare l'equità.

XXIII. I trattati ineguali sono quelli nei quali gli alleati non si promettono le stesse cose , nè l'equivalente , ma la nazione più forte promette alla più debole, per esempio, soccorsi gratuiti o più grandi, o altre condizioni più vantaggiose.

XXIV. Le alleanze o sono ineguali sino al segno di dar qualche attacco alla sovranità da una parte, o lasciano sussistere la sovranità. La sola necessità dee far tollerare le alleanze ineguali del primo genere. Un popolo generoso si guarderà sempre da simili alleanze sino agli estremi.

XXV. Le nazioni più potenti debbono astenersi dall'avvilir le più deboli. Le nazioni si debbono gli stessi riguardi che i particolari nello stato lor naturale.

XXVI. Possono talvolta alcune ragioni particolari autorizzare la disuguaglianza dei trattati e delle alleanze. Ciò avviene in tutti quei casi , nei quali o il dovere di una nazione verso sè stessa o verso le altre consigliano a scostarsi dalla eguaglianza.

XXVII. Si può ancor giustamente imporre la legge di un'alleanza ineguale in forma di pena, cioè per punire un ingiusto aggressore.

XXVIII. Finalmente le alleanze si distinguono in *personali* ed in *reali*. Le personali sono attaccate alla persona dei contraenti. Le reali si riferiscono unicamente alle cose , di cui si tratta , senza indipendenza dalla persona dei contraenti.

XXIX. L'alleanza personale spira con quello che l'ha contratta. La reale è attaccata al corpo della nazione, e dura con essa, finchè la nazione sussiste, quando non sia stato fissato il tempo della durata.

XXX. I trattati perpetui, o legati ad un certo tempo sono trattati reali.

XXXI. Sono reali parimente i trattati che si dichiarano fatti per bene dello stato. Anzi senza una dichiarazione espressa basta che il trattato sia fatto per procurare allo stato un vantaggio sempre sussistente.

XXXII. Nel caso del dubbio, se il trattato sia personale o reale, esso si debbe presumere reale nelle cose favorevoli, e personale nelle cose odiose.

XXXIII. L'obbligazione ed il diritto che risultano dal trattato reale, poichè riguarda il bene dello stato ed obbliga il corpo della nazione passano ai successori, ed hanno di lor natura un effetto perpetuo irrevocabile.

XXXIV. I trattati debbon essere esattamente osservati. Essi contengono promesse perfette e reciproche. Se una parte manca all'impegno, l'altra può costringerlo alla osservanza. Talvolta però la savia politica detta un disimpegno dalle promesse, se non si può costringere l'alleato a mantener la parola che per la via delle armi.

XXXV. I trattati, siccome si fanno con un consenso reciproco, così per consenso delle parti contraenti si possono sciogliere; e ciò si può fare,

quantunque vi sia interessato il vantaggio del terzo, purchè il terzo non sia intervenuto al trattato, e non abbia fatta alcuna promessa diretta.

XXXVI. Essendo la fede dei trattati sacra ed inviolabile, e dipendendo dall'osservanza dei medesimi la sicurezza degli stati, tutte le nazioni hanno diritto di riunirsi per reprimere chi la viola e la disprezza.

XXXVII. Dagli esposti principj si possono decidere molti casi particolari, de' quali trattano i giuripubblicisti, e de' quali noi pure diremo nelle nostre Lezioni.

## C A P O V.

*Dei doveri della nazione di mantenere la sicurezza de' cittadini contro i delitti pubblici e contro i nemici esteriori.*

I. **L**A sicurezza de' cittadini si mantiene con buone leggi e con l'attenzione dello stato a farle eseguire. Le migliori leggi riescono inutili, se non si osservano. Dunque lo stato dee con tutta la cura vegliare sull'osservanza delle leggi.

II. Il diritto di punire chi le trasgredisce, è fondato sul diritto di sicurezza. Il diritto che gli uomini aveano di provveder da sè stessi alla propria sicurezza contro il nemico che la intacca, è stato ceduto nell'associazione politica al capo della civil società. Ecco il diritto della spada che appartiene alla nazione o al suo capo.

III. Ma oltre il dover dello stato di punire i delitti pubblici che si commettono da' cittadini, egli ha un dover importante di mettersi in istato di respingere e domare un ingiusto nemico che la perturbi di fuori. La sua conservazione e la sua sicurezza gl'impongono questo dovere.

IV. La forza di uno stato, come si è detto, consiste nella popolazione, nella opulenza e nelle rendite pubbliche. Ma una moltitudine di uomini lassa ed indisciplinata non costituisce la forza nazionale contro il nemico.

V. L'oggetto importante è di formare nel popolo uno spirito di valore che lo renda rispettabile agli esteri e di promuovere i lumi de' generali, la disciplina militare, la forza del corpo, la fermezza nelle fatiche, e tutta la serie di quelle virtù necessarie a farsi temer dai nemici.

VI. Oggidì la guerra porta la necessità d'immense spese. La nazione dee munirsi di un pubblico tesoro proporzionato al bisogno. Le rendite pubbliche si debbono proporzionare alle spese, alle quali soggiace lo stato.

VII. La potenza di una nazione è relativa. Essa si dee misurare da quella de' suoi vicini.

VIII. Se una nazione non è capace di garantire con le sue forze dal nemico, può ricorrere alla protezione di uno stato più forte. Ciò si fa con una specie di contratto suscettibile di varie condizioni secondo il piacere de' contraenti. La convenzione delle parti è la regola dei diritti dell'una e dell'altra.

IX. Se le condizioni apposte al contratto annientano la sovranità, la nazione più forte o diventa sovrana, o la inferiore s'incorpora nella più grande, e forma con essa un solo stato.

X. Nel caso che il capo di una nazione si assoggetti ad una potenza straniera, i cittadini che non approvano quel cambiamento non sono obbligati a sottomettersi, e sono in diritto di vendere le loro proprietà e di ritirarsi.

XI. Se la nazione più forte non protegge secondo i patti nel bisogno la nazione inferiore, o se la nazione protetta non adempie i doveri, ai quali si è impegnata, il contratto si annulla, e ciascheduna rientra nella sua antica situazione. La legge è eguale per i due contraenti.

XII. Quando una città o una provincia è minacciata dal nemico o attualmente attaccata, essa non può sottrarsi al pericolo col separarsi dallo stato di cui è membro. Essa dee fare tutti gli sforzi. La sola necessità la può liberare da' suoi primi vincoli, e le può dare il diritto di venire a' patti col vincitore.

XIII. Se lo stato, obbligato per ogni titolo a conservare e difendere tutti i suoi membri, ricusa di proteggerli e di soccorrerli nel pericolo, il popolo abbandonato è in diritto di provvedere alla sua sicurezza nella maniera ch'egli crederà più opportuna.

## C A P O VI.

*Del diritto della guerra.*

I. **IL** diritto di sicurezza autorizza l'uomo ad usar della forza, qualor sia d'uopo, per la conservazione dei propri diritti. Dopo lo stabilimento della società politica un diritto sì pericoloso nel suo esercizio non appartiene più ai particolari, ma all'autorità pubblica, o si tratti di un torto ricevuto nel seno della patria, o di un torto avuto da qualche straniero, contro il quale si dee ricorrere al di lui sovrano, oppure alla protezione del proprio.

II. La guerra è uno stato, in cui si mantiene e si vendica il suo diritto colla forza. Le nazioni che sostengono i loro diritti colla forza, si dicono essere in istato di guerra, e questa guerra tra le nazioni si chiama *guerra pubblica*.

III. La guerra è *difensiva* qualora uno stato prende l'armi per respingere un nemico che lo attacca. Lo stato che prende le armi il primo, ed assalisce una nazione ch'era in pace con lui, fa una guerra *offensiva*.

IV. Il solo pubblico potere ha il diritto di fare la guerra. Il corpo della nazione, secondo la forma del governo che ha scelto, ha più o meno modificato il pubblico potere. Dunque nella costituzione particolare di ciascuno stato fa d'uopo cercare qual sia il potere autorizzato a fare la guerra in nome della società.

V. Qualunque sia la forma del governo, sarebbe spedito che in un affare straordinario che interessasse la salute comune della patria, e di ogni individuo dello stato, la nazione si riservasse il diritto di decretare la guerra. L'esame dei motivi sarebbe assai più maturo, e più serio il riflesso sulle pubbliche e private calamità che porta la guerra, e quindi assai più rara la dichiarazione della medesima.

VI. La giustizia e la equità naturale dovrebbero essere il giudice degli uomini equi e ragionevoli che dovrebbero finire le liti colle armi della ragione. Ma finalmente quando tutti i tentativi sono inutili, fa d'uopo venire a questo sì tristo e disgraziato rimedio.

VII. Convien per altro, qualor lo permetta la sicurezza dello stato, far sempre precedere le rimozioni, gli officj, le dichiarazioni alle ostilità. La forza occupa l'ultimo luogo tra i mezzi di garantire la propria sicurezza.

VIII. La nazione non ha diritto di fare la guerra se non per sua difesa e conservazione de' propri diritti. La causa dunque di una guerra giusta è il torto, o ricevuto o minacciato, un torto che intacca i diritti *perfetti* della nazione. Quindi il fine legittimo di una guerra giusta è di vendicare o prevenire un torto. Ogni altra causa mette la guerra fuori di diritto.

IX. Il fine legittimo esser dee 1.<sup>o</sup> di farci rendere ciò che a noi appartiene, o ci è dovuto; 2.<sup>o</sup> di



provvedere in seguito alla nostra sicurezza, castigando l'ingiusto oppressore; 3.<sup>o</sup> di garantirci da un torto, respingendo un'ingiusta violenza.

X. Fra i motivi viziosi della guerra abbiamo tutti quelli che sono stranieri alla difesa ed alla salute comune dello stato, come sarebbero l'orgoglio di comandare, l'ostentazione delle forze, la sete delle ricchezze, l'amore delle conquiste, l'odio, la vendetta, ecc. Il potere supremo, se, guidato da queste passioni, dichiara la guerra, tradisce lo stato, e si rende colpevole del sangue de' suoi cittadini in faccia a Dio ed agli uomini.

XI. Se colui che attacca, ha dalla sua parte la giustizia è una ingiustizia il resistergli. Gli si debbe offrire una giusta soddisfazione. Se l'aggressore la rifiuta, si mette dalla parte del torto e rende ingiusta la guerra ch'egli prosiegue.

XII. In una causa dubbiosa si può esigere che si discuta la differenza, e non riuscendo a farla evidente, essa si può terminar per via di *transazione*. Se la transazione viene ricusata, si può fare la guerra per isforzare il renitente a riceverla.

XIII. In una causa dubbiosa le parti belligeranti esser possono di buona fede, credendo ognuna di avere dalla sua parte il diritto: finchè la causa non sia decisa, può passar d'ambe le parti per legittima la guerra.

XIV. Se la guerra offensiva ha per fine di punire una nazione, essa debb'esser fondata, come ogni altra guerra, sul diritto e sulla necessità.

XV. La nazione colpevole si dee sottometter alla pena meritata, e soffrirla in forma di soddisfazione. Ma ella non è obbligata ad abbandonarsi alla discrezione di un nemico irritato.

XVI. L' accrescimento di una potenza vicina, per cui tema lo stato vicino di esser un giorno oppresso, non è per sè stesso una ragion sufficiente di fargli la guerra. Lo stato che accresce il suo potere per vie legittime e con buon governo, è lodevole, e non offende persona.

XVII. Converrebbe avere un fondato motivo di credere che la potenza minacci alla nazione vicina un pericolo, un danno, per aver ragione di opporsi colle armi. La sola potenza non minaccia un' ingiuria. Convien che unisca la volontà di opprimere, e ne dia qualche indizio, per il quale possono bastare le sole apparenze.

XVIII. Se la potenza che cresce, lascia vedere alcuni segni di animo ingiusto ed ambizioso, alla minima ingiustizia eh' ella faccia ad uno stato, possono le altre nazioni unirsi all' offeso, e coll' unione delle forze inabilitare la potenza ad opprimere i suoi vicini.

XIX. Fuori di questi casi il solo accrescimento della potenza non autorizza a far la guerra. Si possono usare altri mezzi legittimi per garantirsi dal pericolo. La confederazione degli altri stati più deboli è un mezzo efficace. La parzialità del commercio, e degli altri vantaggi a favore degli alleati, e ad esclusione della potenza che si teme, è un altro mezzo legittimo.

---

XX. Le potenze europee hanno disposte le cose in maniera che alcuna potenza non si trova in istato di predominare assolutamente, e dare le leggi alle altre. Colle confederazioni e colla distribuzione delle alleanze e de' vantaggi esse mantengono una bilancia politica.

XXI. Il più sicuro mezzo di conservare questa bilancia sarebbe che per la maggior parte gli stati avessero un' eguaglianza di forze. Si dice che questo fosse il progetto di Enrico IV. Ma come si potrebbe realizzarlo senza ingiustizia e senza violenza?

XXII. Emanuele Kant sull' idea dell' eguaglianza naturale degli uomini vorrebbe stabilire un generale repubblicanismo. Ma stabilito ancora che fosse, come si potrebbe sempre mantenere co' mezzi legittimi? Il commercio, la industria, le virtù militari ben presto porterebbero delle disuguaglianze.

XXIII. Il più sicuro ed il più giusto mezzo è quello delle confederazioni, che sarebbero sempre pronte ad opporsi alla potenza formidabile al primo indizio di pericolo per garantire la sicurezza di tutte.

XXIV. Sin qui sono esposte le massime del diritto naturale che prescrive alle nazioni ciò ch' è assolutamente necessario, e che obbliga la coscienza delle medesime. Ma per gli effetti esteriori di diritto tra gli uomini conviene ricorrere anche al diritto delle genti che dicesi *volontario*, il quale tollera ciò che non si può scansare senza incontrare più gravi disordini. Questo diritto non può dare

che la impunità a chi intraprendesse una guerra ingiusta, ma non l'assolve dal delitto in coscienza.

XXV. Il diritto *volontario* ha le sue regole. La prima è che la guerra in forma, relativamente ai suoi effetti, esser dee riguardata come giusta da una parte e dall'altra. Quindi se il nemico osserva le regole della guerra, gli effetti esteriori, e la validità degli acquisti non dipendono dalla giustizia della causa.

XXVI. La seconda regola è questa: essendo il diritto eguale tra i due nemici, tutto ciò che le leggi della guerra permettono ad uno, è ancora permesso all'altro. Le leggi della guerra prescrivono certi confini; e dentro questi, e non oltre si restringe anche il diritto volontario che autorizza egualmente le due parti belligeranti. Gli orrori, ai quali talvolta il soldato si abbandona in una città presa di assalto, sono fuori del diritto sì naturale come volontario.

XXVII. Il Grozio riferisce siffatte regole al diritto delle genti *arbitrario* o *convenzionale*, e le fonda sul consenso di fatto dalla parte dei popoli. Il Vattel le deriva dal diritto *volontario*, che non dipende dal fatto o dall'arbitrio degli uomini, ma dalla necessità che impone l'osservanza delle suddette regole per impedire mali maggiori, e la quale fa supporre un consenso *presunto* dalla parte dei popoli che non si poteano sottrarre alla legge della necessità.

XXVIII. L'oggetto immediato della guerra è la  
*Tamburini, Vol. I.*

vittoria. Ma le leggi della guerra si debbono osservare sì prima come dopo la vittoria.

XXIX. Quelle sole ostilità sono legittime che sono necessarie per ottener la vittoria. Quindi qualor si possa dare con sicurezza quartiere al nemico, non è lecito di negarglielo.

XXX. Il nemico che depone le armi, si spoglia del carattere di nemico, e rientra nella massa degli uomini protetti dalle leggi della umanità.

XXXI. La perfidia è rigettata da tutte le nazioni guerriere che abbiano sentimento di onore. Essa sarebbe rovinosa per tutto il genere umano.

XXXII. Ogni nazione può assistere alla parte ingiuriata ed offesa. Ma chi si unisce all'ingiusto aggressore, può essere considerato come nemico.

XXXIII. La persona e gli effetti del nemico possono essere presi in qualunque luogo si trovino, purchè ciò si faccia senza danno od ingiuria della parte innocente.

XXXIV. Gli effetti di un'amica nazione che passano presso il nemico, possono essere arrestati, se sieno tali che pongano il nemico in istato di continuare la guerra con maggior vantaggio e facilità.

XXXV. Possono essere ritenuti i prigionieri, sinchè la guerra continua, e sinchè siasi ottenuta una soddisfazione ed una sufficiente sicurezza.

XXXVI. In mezzo alle armi ed ai diritti che dà la guerra, non si debbono mai trascurare gli officj di umanità, per quanto si possono combinare colla propria sicurezza.

XXXVII. Dopo la vittoria poi le leggi della guerra prescrivono : 1.<sup>o</sup> Che il vincitore possa trarre profitto da' suoi vantaggi per conservare i suoi diritti, e per ottenere la riparazione del torto.

2.<sup>o</sup> Le perdite ed i danni sofferti per una giusta guerra autorizzano ad esigere le convenienti indennizzazioni.

3.<sup>o</sup> Il vincitore può prendere le debite precauzioni per la propria sicurezza, rendendo il nemico impotente a nuocergli in avvenire.

4.<sup>o</sup> Le nazioni non acquistano la proprietà delle persone de' prigionieri. Si è già detto che l'uomo non può mai perdere gli originarj diritti dell'uomo, e divenire una cosa.

XXXVIII. Le leggi comuni della guerra e le massime di umanità, di moderazione e di equità debbon essere osservate da una parte e dall'altra anche nella guerra civile, la quale si forma, allorchè la nazione si divide in due fazioni opposte che entrano in contesa, e non potendosi accordare, ricorrono alle armi. Questi due partiti si debbono riguardare, almen per un tempo, come due corpi separati, come due popoli differenti, e perciò come costituenti una guerra di stato a stato, di nazione a nazione.

XXXIX. Quindi le altre nazioni non hanno diritto d'intromettersi fra i due partiti, se non coi buoni officj, ed anche coi soccorsi, se vengono ricercati, a favor della parte che si crede innocente ed oppressa.

XL. Anche nei delitti di *ribellione*, di *mozion popolare*, di *sollevazione*, il capo della società non dee mai dimenticarsi delle regole della moderazione e della clemenza. Si chiama *ribellione*, quando i cittadini prendono le armi contro il capo della società. Si chiama *mozion popolare* un concorso di popolo, che tumultuariamente si aduna, e non ascolta più la voce delle autorità costituite. Se i malcontenti arrivano alla disubbidienza formale o alle vie di fatto, formano ciò che chiamasi *sedizione*, la quale, se guadagna il gran numero, e si sostiene, appellasi *sollevazione*.

XLI. I ribelli meritano pene severe. Ma il numero de' colpevoli obbliga il capo della nazione alla clemenza. Il più giusto castigo divien crudeltà: qualor si estende ad un gran numero di persone. Si detesta ancora la memoria del Duca d'Alba, il quale nella sollevazione dei Paesi Bassi contro la Spagna si vantava di aver fatto cadere sul palco per man del carnefice ventimila teste.

XLII. Il mezzo più salutare allo stato nel caso di ribellione è di accordare *amnistia* al gran numero. Il capo della società, accettata che sia l'*amnistia*, dee osservare religiosamente la sua parola. Tutto il passato debb'esser posto in obbligo, ed ogni persona debb'esser sicura all'ombra dell'*amnistia*; altrimenti non gli resterà altro mezzo che quello di sterminare i ribelli. Ma questi si renderanno formidabili per la disperazione. La compassione troverà loro dei soccorsi ed ingrosserà il loro partito, e quindi lo stato sarà in pericolo.



XLIII. Se i popoli hanno dei motivi di malcontento per sollevarsi, si dee riflettere che essi hanno piuttosto mancato di pazienza che di fedeltà; e che il più sicuro mezzo di calmare le sedizioni e le sollevazioni è di dare la giusta soddisfazione ai popoli. I cittadini che procurano di mantenere i loro diritti, non si debbono riguardare come sediziosi, purchè il loro zelo sia temperato dalla moderazione e dalla prudenza.

XLIV. Que' popoli, che in una guerra restano amici comuni delle due parti belligeranti, non favorendo le armi dell'una a pregiudizio dell'altra, si chiamano popoli *neutri*.

XLV. Il popolo neutro è obbligato a mostrare in tutto un' esatta imparzialità tra le parti che si fanno la guerra. S'egli favorisce più l'una che l'altra, esce dallo stato di neutralità.

XLVI. Quando si accende una guerra tra due nazioni, tutte le altre che non sono legate con trattati, sono libere a restar neutre. Se uno stato è obbligato in virtù de' trattati di antica alleanza difensiva a dare qualche soccorso ad una delle due parti, egli può darlo, e può conservare nel resto una esatta neutralità.

XLVII. Le nazioni non si possono costringere a rompere la neutralità. Ciò sarebbe un attentato in un punto essenziale contro la loro indipendenza.

XLVIII. Talvolta la necessità può richiedere che la nazione che fa la guerra proponga il partito di neutralità alla potenza sospetta. Questa non può

violar l'alleanza con le altre, se la necessità di cedere al partito proposto non sia pressantissima.

XLIX. Sebbene le nazioni neutre non possano favorire più l'una che l'altra delle parti belligeranti, esse hanno però sino ad un certo segno la libertà del commercio di quelle mercanzie comuni, che non hanno relazione alla guerra. Le potenze guerriere non hanno diritto d'impedire un tale commercio senza una pressante necessità. Ciò sarebbe un violare i diritti delle nazioni neutre, far eloro un torto.

L. Si possono però impedire le cose particolari relative alla guerra, come armi, munizioni, ecc., che si trasportano presso il nemico. Su questo diritto si appoggia la visita che si fa in mare dei vascelli neutri.

LI. Gli effetti dei popoli neutri, che si trovano sopra un vascello nemico, si debbono restituire ai proprietari; ma senza l'obbligazione di ripararne i danni che ne possono derivare.

LII. Il popolo neutro debbe rendere alle parti belligeranti tutti gli officj di umanità che le nazioni si debbono, in tutti i bisogni che non hanno relazione alla guerra.

LIII. Il passaggio innocente delle truppe per il territorio è dovuto a tutte le nazioni, con le quali si vive in pace. Ma il giudicare, se il passaggio sia innocente, tocca alla nazione padrona del territorio. Quindi essa può rifiutarlo, e sostenere con la forza il rifiuto.

LIV. Per questo la parte che vuol passare con un'armata per il territorio neutro, è obbligata a dimandarne allo stato la permissione.

LV. Se la ingiustizia del rifiuto fosse notoria, la parte belligerante potrebbe farsi giustizia da sè. Egli è per altro difficile che il passo di un'armata sull'altrui territorio sia notoriamente innocente.

LVI. Può talvolta la necessità esigere il passaggio di un'armata per il paese neutro. In tal caso è autorizzata l'armata a passare, offrendo sicurezza al paese, e pagando i danni che ne possono derivare.

LVII. Se un popolo neutro accorda o nega il passaggio delle truppe ad una delle parti belligeranti, egli, generalmente parlando, debbe accordarlo o negarlo anche all'altra. Altrimenti si viola la neutralità.

LVIII. La estrema necessità può esigere che una nazione belligerante s'impadronisca per qualche tempo di una piazza neutra. Ma ella è obbligata a renderla passato il pericolo, e pagando le spese e i danni avvenuti.

LIX. L'armata, che passa sul territorio di un paese neutro, è obbligata a scansare ogni minimo danno al paese, a rispettare le proprietà de' particolari, ad osservarvi la più esatta disciplina, ed a pagar fedelmente ciò ch'ella prende. I danni recati si debbono riparare.

LX. Un più minuto dettaglio dei casi particolari, e delle altre cose relative al diritto di guerra si può vedere tra gli altri presso il Vattel. A noi basta

di accennare gli articoli più importanti ed i principj più generali che saranno la base delle nostre pubbliche Lezioni.

## C A P O VII.

### *Della Pace.*

I. **L**A pace è lo stato naturale dell'uomo. L'essere ragionevole dovrebbe terminare tutte le sue differenze per via della ragione. La forza per sè stessa non è un mezzo atto a decidere il torto o la ragion di una lite. La guerra pubblica come il privato duello non possono equivalere ad una sentenza giuridica.

II. Sebbene due nazioni libere e indipendenti non abbiano un giudice competente delle lor controversie , si possono però definire le loro contese, come quelle de' privati, cioè o per amichevole composizione o per transazione o per mediazione , o col giudizio degli arbitri , ai quali si commetta la decisione.

III. Le nazioni sono obbligate ad usare di questi mezzi per conservare la pace. Le obbligano i sentimenti della umanità , l'amore della comune salute e della propria felicità e di quella degli altri stati, essendo la guerra non solo il flagello dello stato che la intraprende , ma ancora di altri popoli, benchè non siano in essa implicati.

IV. Tutto dunque obbliga le nazioni a coltivare

la pace ed a fuggire la guerra. Un'ambizione sfrenata , un carattere orgoglioso e feroce che sacrificano il sangue de' sudditi ed il riposo degli stati , meritano la esecrazione di tutto il genere umano.

V. Se l'ostinazione dell'ingiusto aggressore mette lo stato nella necessità di cominciare la guerra , l'amor della pace deve impedire di continuarla, cessata che sia la necessità.

VI. Il fine della guerra è di ottenere giustizia e sicurezza. Essa non si può dunque continuare , ottenuto che siasi un tal fine.

VII. In una causa dubbiosa il fine legittimo della guerra è di obbligare con la forza il nemico ad una ragionevole transazione. Subito che il nemico l'accetta , termina la ragion della guerra.

VIII. Se il nemico si ostina nel ricusare le condizioni discrete , si può portare la guerra sino alla vittoria completa che la sottometta.

IX. Se una delle parti domanda la pace , se ambidue sono stanche di combattere , si accordano finalmente le condizioni , e la guerra finisce con la pace che riconcilia i nemici , e fa cessare da una parte e dall'altra ogni ostilità.

X. L'amnistia è una piena dimenticanza del passato ; e siccome la pace annulla tutti i motivi della discordia che nacque , così l'amnistia è il primo articolo del trattato di pace ; anzi essa vi si comprende necessariamente , sebbene non se ne facesse parola.

XI. Il trattato di pace non può essere che una

transazione. Se si volessero osservare le regole di una giustizia esatta e rigorosa , la pace diverrebbe impossibile.

XII. La pace si riferisce alla guerra che si termina , e si dice *pace perpetua* , in quanto si promette di non risvegliar mai la stessa guerra per la causa che prima l'aveva eccitata. Ciò per altro non impedisce che sopra altri fondamenti non si possano formare nuove pretese alla cosa medesima , quando non si stabilisca una transazione generale , come si suol fare comunemente.

XIII. L'effetto della transazione o dell'amnistia non si può estendere a quelle cose che non hanno relazione alla guerra terminata col trattato di pace.

XIV. La potenza che ha il diritto di fare la guerra e di dichiararla , ha il diritto ancora di fare la pace e di conchiuderne il trattato. Ma il diritto di fare la pace non comprende sempre il diritto di accordare o di accettare, in vista della pace, ogni sorta di condizioni.

XV. Qualora il potere che ha il diritto di fare la pace sia limitato , non potendo egli accordare ogni sorta di condizioni , egli è necessario che il trattato di pace sia approvato dalla nazione o da chi ha da essa il pieno potere.

XVI. Se per i casi di una guerra infelice la necessità costringe ad alienare una parte dello stato per salvare il restante , le alienazioni si reputano ratificate dal solo silenzio della nazione, qualora ella abbia dato al principe una potenza assoluta, e non

siasi riservata la condizione ed il mezzo di dare un espresso consenso.

XVII. La necessità di fare la pace autorizza lo stato a disporre nel trattato delle stesse cose che appartengono ai particolari in virtù del dominio che chiamasi *eminente*, ma lo stato è obbligato ad indennizzare i cittadini che soffrono.

XVIII. Lo stato dee, per quanto è possibile, nel trattato di pace pensare alla salvezza di ciaschedun de' cittadini che abbia perduta la sua libertà per la patria, e molto più per la salvezza del capo della società.

XIX. Lo stato ha il dovere di proteggere le persone ed i beni de' suoi cittadini. Ha dunque lo stato il dovere di rimettere le persone e le cose nella primiera loro situazione, qualor gli riesca di ricuperarle dalle mani del nemico che se n'era impadronito.

XX. Questo diritto, che hanno i cittadini al ripristino delle loro persone e proprietà, si chiama diritto di *postliminio*, ed esso ha vigore, sia la guerra giusta od ingiusta, e sieno le persone e le cose ricuperate immediatamente dai soldati della nazione o da' suoi alleati ed ausiliarj.

XXI. Lo stesso diritto, sebben considerata la cosa in sè stessa si estenda tanto sui beni mobili, quanto sugl'immobili, per costume però introdotto a scanso d'infinita contese viene ristretto alla classe de' soli beni stabili, fuori del caso che si riprenda il bottino al nemico sul momento che se ne impa-



dronisce, essendo facile allora il riconoscere l'identità delle cose; per la qual ragione gli antichi Romani restituivano al proprietario gli schiavi, sebbene lo schiavo da essi si riguardasse come una cosa.

XXII. I paesi, le città, i prigionieri che si erano arresi al nemico godono del diritto di *postliminio* quando vengono ritolti al nemico.

XXIII. Ma non godono di questo diritto i beni mobili alienati dal vincitore nel tempo della conquista, come neppure i beni immobili alienati dal conquistatore medesimo dopo il trattato di pace, il quale consolida il diritto assoluto nel vincitore.

XXIV. Ma sono azzardate le compre de' beni alienati dal vincitore prima del trattato di pace o della sommissione della intiera nazione al nuovo sovrano, giacchè sino a questo punto si presume che l'antico sovrano, non deponendo la speranza di riprendere i perduti paesi, contenda al conquistatore il pacifico possesso de' beni acquistati.

XXV. Ma tutto ciò che vien ceduto al nemico col trattato di pace, è veramente e pienamente alienato; onde non ha più luogo il diritto di *postliminio*, come neppure ha luogo siffatto diritto relativamente alle cose, delle quali non si parla nel trattato di pace, intendendosi queste cedute tacitamente all'attual possessore.

XXVI. Il trattato di pace obbliga le parti contendenti dal momento in cui è conchiuso, ed obbliga tutti i cittadini dal momento in cui venga loro notificato. Il trattato di pace conchiuso dal po-

tere legittimo è un trattato pubblico che obbliga tutta la nazione.

XXVII. Il trattato di pace debb'essere con tutti i suoi articoli esattamente osservato. Qui si debbono richiamare le universali teorie con le loro eccezioni accennate a lor luogo sulle promesse e sui trattati in generale.

XXVIII. Non posso finire questo Capitolo senza ricordare nuovamente alle nazioni il dolce nome di pace, e senza ripetere che la legge naturale e divina, ordinando tutte le regole e tutti i precetti suoi alla felicità degli uomini, obbliga severamente tutte le nazioni a coltivare la pace da cui dipende l'umana felicità; e che assai più bella dell'onore delle più illustri conquiste è la gloria di procurare la pace. Augusto, quando, componendo le differenze dei re e dei popoli, chiuse il tempio di Giano, e donò all'universo la pace, divenne la delizia e l'amore dei popoli, l'ammirazione dei posterì, il più grande de' mortali e quasi un Dio sulla terra. Possa questo pensiero ispirare anche a' di nostri un vero amor della pace; e si secondino i voti fervidi di tutta l'Europa, che, stanca di una lunga guerra desolatrice, ricerca piangente ed implora il benefattore, l'amico, il padre del genere umano, che calmando gli animi, e componendo le liti delle nazioni, ridoni loro la sospirata tranquillità.

FINE DEL PRIMO VOLUME.



# I N D I C E

## DI CIÒ CHE SI CONTIENE

NEL PRESENTE VOLUME

---

### INTRODUZIONE ALLO STUDIO DELLA FILOSOFIA MORALE

#### LEZIONE

|       |                                                                                                                     |      |     |
|-------|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|------|-----|
| I.    | <i>Proemio.</i>                                                                                                     | pag. | 1   |
| II.   | <i>Di alcune ipotesi de' moderni filosofi intorno all'origine ed al progresso dei costumi degli uomini.</i>         | "    | 15  |
| III.  | <i>Riflessioni sulle accennate ipotesi intorno all'origine e ai progressi dei costumi dell'uomo.</i>                | "    | 30  |
| IV.   | <i>Della morale dei varj popoli dell'Oriente.</i>                                                                   | "    | 44  |
| V.    | <i>Della morale degl' Indiani, dei Cinesi e di altri popoli.</i>                                                    | "    | 56  |
| VI.   | <i>Della origine e dei primi progressi della scienza morale tra i Greci.</i>                                        | "    | 65  |
| VII.  | <i>Della scienza morale di Socrate e di Platone.</i>                                                                | "    | 77  |
| VIII. | <i>Della scienza morale d'Aristotile, di Epicuro e di Zenone.</i>                                                   | "    | 89  |
| IX.   | <i>Della successiva rifusione degli accennati sistemi di Etica nell'epoche posteriori, e prima sino a Cartesio.</i> | "    | 106 |
| X.    | <i>Dall'Epoca di Cartesio sino a noi.</i>                                                                           | "    | 119 |
| XI.   | <i>Si chiude il quadro di quest'Epoca con alcune riflessioni.</i>                                                   | "    | 128 |
| XII.  | <i>Pensieri sull'indole, sull'estensione e sulla importanza della scienza morale.</i>                               | "    | 141 |

## P A R T E P R I M A

## DELL'UOMO CONSIDERATO IN SÈ STESSO

## CAPO

- |      |                                                                                                                          |          |
|------|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----------|
| I.   | <i>Sulla legge di natura e sulla obbliga-<br/>zione morale.</i>                                                          | pag. 161 |
| II.  | <i>Dei diritti naturali dell'uomo.</i>                                                                                   | " 167    |
| III. | <i>Dei mezzi, di cui la natura ha fornito<br/>l'uomo per condurlo alla sua perfezione<br/>e felicità.</i>                | " 175    |
| IV.  | <i>Dell'Etica fondata sulla teoria del Pia-<br/>cere e dell'Utile.</i>                                                   | " 183    |
| V.   | <i>Dell'Etica fondata sulla teoria della sola<br/>Virtù</i>                                                              | " 188    |
| VI.  | <i>Dei Motivi di agire tratti dalla pubblica<br/>Opinione e dalle Leggi degli Uomini.</i>                                | " 190    |
| VII. | <i>Dei Motivi di agire che si cavano dal-<br/>l' Idea di un Esser Supremo e dalla<br/>Speranza di una vita avvenire.</i> | " 192    |

## P A R T E S E C O N D A

## DELL'UOMO CONSIDERATO IN SOCIETÀ

## CAPO

- |      |                                                                                                     |       |
|------|-----------------------------------------------------------------------------------------------------|-------|
| I.   | <i>Della Società di famiglia.</i>                                                                   | " 197 |
| II.  | <i>Della Società di amicizia.</i>                                                                   | " 212 |
| III. | <i>Della Società generale.</i>                                                                      | " 217 |
| IV.  | <i>Dell'origine della civil Società.</i>                                                            | " 225 |
| V.   | <i>Come i Diritti naturali dell'uomo sussi-<br/>stano nella civil Società.</i>                      | " 234 |
| VI.  | <i>Del Pubblico potere, e delle varie sue<br/>forme</i>                                             | " 240 |
| VII. | <i>Delle diverse funzioni del pubblico Po-<br/>tere e delle varie maniere di eser-<br/>citarle.</i> | " 253 |

|       |                                                                                                                      |          |
|-------|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----------|
| VIII. | <i>Del fondamento delle leggi in generale, delle loro proprietà, oggetti e differenze.</i>                           | pag. 258 |
| IX.   | <i>Delle forze e della prosperità dello Stato.</i>                                                                   | 268      |
| X.    | <i>Della Religione.</i>                                                                                              | " 277    |
| XI.   | <i>Dei doveri de' cittadini secondo le varie loro condizioni.</i>                                                    | " 286    |
| XII   | <i>Delle qualità necessarie nel conversare cogli uomini per rendere aggradevole il commercio della vita sociale.</i> | " 300    |

## PARTE TERZA

### DELLE SOCIETÀ CONSIDERATE FRA LORO

#### CAPO

|      |                                                                                                                                |       |
|------|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-------|
| I.   | <i>Idea delle Nazioni e dei loro diritti.</i>                                                                                  | " 309 |
| II.  | <i>Dei doveri delle Nazioni verso sè stesse.</i>                                                                               | " 314 |
| III. | <i>Della Patria, e di altre cose relative alla medesima.</i>                                                                   | " 319 |
| IV.  | <i>Degli officj comuni di una nazione verso le altre, e delle loro alleanze e trattati.</i>                                    | " 323 |
| V.   | <i>Dei doveri della nazione di mantenere la sicurezza de' cittadini contro i delitti pubblici e contro i nemici esteriori.</i> | " 329 |
| VI.  | <i>Del diritto della guerra.</i>                                                                                               | " 332 |
| VII. | <i>Della pace.</i>                                                                                                             | " 344 |



Mag 2017 233<sup>D</sup>







